

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

WILLIAM TOMIO SHINKAI

**GUARULHOS
2019**

WILLIAM TOMIO SHINKAI

**FANÁTICOS E CANGACEIROS: A CONSTRUÇÃO DO “SERTANEJO” NO
PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO**

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: Ciências Sociais
Orientação: Pfa. Dra. M. Cristina Pompa

**GUARULHOS
2019**

Sobrenome, Nome.

Fanáticos e cangaceiros:a construção do "sertanejo"
no pensamento social brasileiro/ William Tomio
SHinkai. Guarulhos,2019.

1 f.

Dissertação de Mestrado- Universidade Federal de
São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas, 2019.

Orientação: Pfa.Dra. M. Cristina Pompa

1.Cangaço. 2. Catolicismo popular. 3. Código da
Honra. I.

WILLIAM TOMIO SHINKAI

**FANÁTICOS E CANGACEIROS: A CONSTRUÇÃO DO “SERTANEJO” NO
PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO**

Dissertação apresentado como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre em

Ciências Sociais

Universidade Federal de São Paulo

Área de concentração: Ciências Sociais

Orientação: Pfa. Dra. M. Cristina Pompa

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Maria Cristina Pompa
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Renata Medeiros Paoliello
Universidade Estadual Paulista

Prof. Dr. Clifford Andrew Elch
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

Esse trabalho é uma contribuição ao estudo do sertão do nordeste brasileiro a partir da análise da literatura científica mais relevante produzida sobre dois fenômenos sertanejos: os movimentos messiânicos e o cangaço. Os objetivos desta pesquisa são fundamentalmente dois. Em primeiro lugar, trata-se de acompanhar a construção intelectual do sertão e de seus habitantes, pela literatura científica, a partir de binômios indissociáveis como misticismo e violência, cangaço e fanatismo. Para isso, tentamos contextualizar as obras e identificar as preocupações intelectuais e políticas que moviam os autores a construir, antes de explicar, a alteridade absoluta do sertão. O segundo objetivo é perceber a lógica e o sentido das ações dos “fanáticos” e dos “cangaceiros”, tentando devolver, na medida do possível, o “ponto de vista do nativo”. Para isso, apoiando-nos em estudos recentes, pretendemos recuperar a lógica da prática e do discurso do “fanatismo” e do cangaço, a partir de seu sistema simbólico definido por códigos de fé, honra, poder e lealdade.

Abstract

This work is a contribution to the study of the brazilian northeast *sertão* by the analysis of the more relevant scientific literature concerning the two *sertanejo* phenomena. The goals of this research are fundamentally two: the messianic movements and the *cangaço*. In the first place, it is about keeping up with the intelectual construction of the *sertão* and its inhabitants through the scientific literature by inseperable binomials such as mysticism and violence, *cangaço* and fanaticism. In order to do this, we tried to contextualize the works and identify the political and intelectual concerns which "moved" the authors to construct, before explaining it, the absolute alterity of the *sertão*. The second purpose is to realize the logic and the meaning of the fanatics and *cangaceiros'* actions, trying to give back, as far as possible, the "native point of view". To make that possible, based on recent studies, we intend to retrieve the logic of the practice and discourse of fanaticism and *cangaço* from its symbolic system, defined by codes of honor, faith, power and loyalty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
 CAPÍTULO 1. A NAÇÃO E SEU OUTRO	11
1.1- Sertão: o espaço do Outro	11
1.2. Civilizados e Primitivos	18
1.3. As Teorias Raciais.....	22
1.4. Raimundo Nina Rodrigues e a teoria da degenerescência	29
1.4.1. Nina Rodrigues e Canudos	32
1.5. Euclides da Cunha	35
 CAPÍTULO 2. FANÁTICOS E CANGACEIROS.....	43
2.1. – Fanáticos e cangaceiros: os binômios explicativos	43
2.2. Seca e fome: as causas.....	44
2.3. Os líderes sertanejos	49
2.4. Ciências sociais, cultura popular e ditadura	53
2.5. Cangaço, Messianismo e suas teorias.....	57
2.5.1. O Cangaço.....	57
2.5.2. O messianismo	63
 CAPÍTULO 3. SERTÃO: CORONELISMO, FANATISMO E CANGAÇO	67
3.1- Mandonismo: Senhores rurais e a formação dos latifúndios	67
3.2- Coronelismo: Sistema de reciprocidades e violência institucionalizada .	76
3.3: Fanatismo e Cangaço: a “violência” e os valores sertanejos	83
 EPÍLOGO: RELEITURAS DO SERTÃO	96
 BIBLIOGRAFIA.....	104

INTRODUÇÃO

Escrever sobre o Nordeste é, acima de tudo, para nossa pesquisa, fixar um olhar no passado, ao pensar historicamente os processos da formação sociocultural do povo sertanejo: seu modo de agir e pensar, o sistema simbólico que lhe permite construir sua realidade e viver dentro dela. Ao mesmo tempo, o pesquisador reserva outro olhar para o presente, ao observar o contexto político nacional, que preocupa seu agir e pensar. A vontade de saber sobre aquilo que ainda não chegou é a mesma que nos inquieta a respeito dos eventos que são narrados dentro da história brasileira. Pelo menos, podemos ter acesso ao passado, a partir das fontes que permitem-nos reconstruir o contexto do nosso tema de pesquisa, o sertão, e analisar os processos históricos e as práticas sociais e simbólicas dos diversos agentes que vivenciaram os fenômenos aqui descritos, assim como o modo em que estes foram estudados (ou, talvez, construídos não) pelas ciências humanas.

Escutar ou ler as narrativas que transformam os homens dos sertões em heróis ou bandidos; acompanhar suas rezas, procissões e práticas do seu catolicismo “rustico”, seguir suas batalhas e fugas, identificar os elementos que constroem sua honra permitem-nos analisar símbolos que informam seu agir, suas experiências e escolhas. Paralelamente, ler as narrativas “científicas” sobre o sertão e seus habitantes nos mostra o quanto estas sejam também informadas por conjuntos de teorias – os paradigmas de Kuhn –, que constituem outros tantos “sistemas simbólicos”, dentro dos quais os homens de ciências se movem e encontram sentido para suas práticas.

Esta pesquisa fala dos fenômenos sertanejos do “messianismo” e “cangaço”, mas é preciso esclarecer, de saída, que a literatura histórica e sociológica a esse respeito é imensa e não seria razoável, na economia de uma dissertação de mestrado, abordá-la de forma exaustiva. Da mesma forma, a pesquisa não pretende apresentar uma análise histórica ou sócio-antropológica do surgimento desses fenômenos tipicamente nordestinos, já que a referida literatura se incumba disso.

O objetivo, ou, melhor um dos dois objetivos da pesquisa é justamente acompanhar a construção intelectual desses fenômenos pela literatura científica,

contextualizando as obras e tentando identificar as preocupações intelectuais e políticas que moviam os autores a escolher exatamente esses temas para sua análise. O outro objetivo é tentar perceber a lógica e o sentido das ações dos “fanáticos” e dos “cangaceiros”, no interior do sistema simbólico sertanejo, tentando devolver, na medida do possível, o “ponto de vista do nativo” (GEERTZ, 1997).

O objetivo inicial do projeto, que consistia na análise do catolicismo popular presente no cangaço brasileiro, foi perdendo fôlego, na medida em que eram descobertas análises já realizadas sobre o assunto, mas sobretudo porque aparecia com força a necessidade de aprofundar o estudo da construção ideológica do binômio cangaço/ fanatismo religioso, produzido tanto no interior da cultura sertaneja, quanto, de outra forma, pelos intelectuais que tentaram pensar o país, e construí-lo simbólica e praticamente, desde a independência, mas, sobretudo, a partir do início do século XX. Com efeito, até a década de 1970 e, em alguns casos, até os nossos dias, a literatura coloca os dois fenômenos como articulados: toda análise social sobre o sertão associa os movimentos sócio-religiosos (definidos genericamente como “fanatismos”) e o cangaço, seja apontando para a violência dos adeptos dos movimentos, seja, em medida menor, ressaltando as práticas devocionais dos cangaceiros.

A relação entre violência e catolicismo popular marca um sistema simbólico historicamente construído, expressando uma realidade social que pode ser exemplificada na Guerra de Canudos e outros movimentos “messiânicos”, nas saga do cangaço ou na prática de outros agentes que fazem parte do sistema social do sertão brasileiro: coronéis e cangaceiros, beatos e conselheiros, capangas e agregados, padrinhos e afiliados, marcando, dessa forma, o caráter “violento” da religião popular no sertão, ou o caráter “místico” daquilo que foi definido “banditismo social”. A própria autorepresentação do catolicismo popular está marcada pela valorização da bravura e da coragem pessoal, podendo ser observada, por exemplo, nas “penitências de disciplina”, em que os sertanejos são vistos como “cabras machos”, suportando a dor da flagelação, ou na matança dos “incredos”, no caso de vários movimentos messiânicos (POMPA, 2004; 2009). Da mesma forma, a representação do cangaceiro nunca deixa de frisar sua “devoção” aos santos populares, suas rezas, seu respeito para a hierarquia católica (TAVARES, 2014; OLIVEIRA, 1999). Aprofundar essas questões nos leva a depararmos com o fato de que a literatura científica sobre o sertão, pelo menos desde

Euclides da Cunha até chegar à sociologia marxista, dá como pressuposto – e não como problema de pesquisa - a associação entre “fanatismo religioso” e “cangaceirismo”.

Assim, a hipótese do trabalho aborda o cangaço e o messianismo como formas do sertanejo se colocar na realidade, de agir e gerenciar – simbolicamente e praticamente - poderes que estão, em princípio, contra ele. A violência no sertão, em nossa hipótese, é a linguagem de afirmação simbólica utilizada para estar no mundo¹, ou seja, a possibilidade de dar sentido à existência a partir dos códigos atribuídos à violência.

A pesquisa parte do trabalho de Pompa (2004), que analisa a lógica dos movimentos messiânicos a partir do patrimônio simbólico que compõem o sistema religioso sertanejo. Práticas religiosas como procissões, romarias e festejos são acionados pelos próprios agentes ao produzirem sua própria história, rituais que permitem-nos analisar o significado de suas ações e que formulam sua própria leitura de mundo.

Em sua análise, Pompa assinala como as diferentes explicações científicas procuraram “causas” (raciais, psiquiátricas, mesológicas, médicas, sociológicas, econômicas), sem procurar entender a lógica própria dos movimentos, enraizada nas formas específicas do catolicismo popular. Desta forma, destituídas de lógica, as ações e os discursos dos “fanáticos” permaneciam “bárbaros”, “atrasados” e, definitivamente, incompreensíveis. (POMPA, 2004: 75)

Na mesma linha da autora, esta pesquisa pretende recuperar a lógica da prática e do discurso do “fanatismo” e do cangaço, considerando o sujeito sertanejo inserido num contexto social definido por códigos de honra, poder e lealdade, pelos quais a chamada “violência” adquire uma razão de ser, como mostraram Maria Silvia de Carvalho FRANCO (1997) e Luitgarde BARROS (1998 e 2007), e onde suas ações encontram uma lógica e um sentido. Desta forma, a “violência” se apresenta como uma linguagem social, uma forma de comunicação no caldeirão cultural do sertão nordestino, povoado pelas gestas dos doze pares de França (MEYER, 1995). Ao mesmo tempo, a pesquisa se propõe recuperar os contextos intelectuais e políticos nos quais surgiram as explicações causais marcadas por uma única vertente interpretativa: a racial (Raimundo Nina Rodrigues), a mesológica (Euclides da Cunha), a médica (Josué de Castro), a

¹ Utilizo, levemente modificada, a noção de “ser-no-mundo”, cunhada por Heidegger (*Dasein*), e utilizada por Ernesto De Martino (“*Esserci*”): uma presença dotada de sentido (DE MARTINO, 2005).

sociológica (Eduardo Montenegro, Maria Isaura pereira de Queiroz, Roger Bastide), a econômica (Rui Facó).

Para isso, tentaremos focar a trama cultural que permeia e motiva a prática no sertão, inclusive a ação “violenta”. Quais são os símbolos e os valores culturais que dão sentido e tornam valores determinados atributos na vida do sertão? Assim, analisamos como o cangaço e o “fanatismo” se inserem neste contexto social e são significados pela estrutura simbólica presente no horizonte cultural nordestino.

No primeiro capítulo, o trabalho revisa a construção do sertão como espaço imaginário, assim como literatura que construiu o binômio fanatismo/cangaço (ou, em outros termos, religião/violência), no contexto histórico de sua produção. Iniciaremos pelo pensamento social brasileiro do começo do século, permeado pelos valores republicanos e positivistas. Neste *humus*, nasceram as teorias “científicas” para explicar o atraso econômico e social do país, e do Nordeste em particular. Euclides da Cunha, o primeiro intelectual a se ocupar do sertão e seu “atraso”, a partir do episódio de Canudos, foi quem iniciou a reflexão sobre o “fanatismo”, propondo explicações de ordem geográfico e climático para o fenômeno. A ele se deve, inclusive, a popularização do termo “jagunço” para se referir aos adeptos do movimento, o mesmo termo utilizado para definir os “capangas” dos coronéis. Euclides era também seguidor das teorias raciais, cujo expoente principal foi médico criminalista Raimundo Nina Rodrigues, iniciador da antropologia física no Brasil, adepto das teorias raciais. Foi o médico baiano que examinou o crânio do Conselheiro, surpreendendo-se por não achar nenhum sinal do esperado “criminoso nato” lombrosiano. Foi no Instituto intitulado a Nina Rodrigues que foram realizados estudos frenológicos sobre as cabeças dos cangaceiros.

No segundo capítulo, serão analisadas as teorias já marcadas por questionamentos de tipo sociológico, seja aquelas ainda devedoras, parcialmente, de um certo determinismo positivista (CASTRO, 1967), seja aquelas mais ecléticas (MONTENEGRO, 1973), seja aquelas mais interessadas pela problemática da mudança social (QUEIROZ, 1957, 1977); todas, de fato, caracterizadas por um autêntico comprometimento social com o povo do sertão,

Finalmente, serão abordadas as teorias marxistas desenvolvidas na década de 1960 e 1970 (FACÓ, 1965; MONIZ, 1978) que, na esteira de Eric Hobsbawm (HOBSBAWN, 1970, consideram tanto o cangaço quanto o “fanatismo” como formas pré-políticas de luta social. Os cangaceiros seriam, assim, “bandidos sociais”,

camponeses que lutam contra a opressão e a pobreza, expressão local de um fenômeno universal, uma autodefesa da sociedade rural contra opressão. Da mesma forma, o surgimento dos típicos movimentos sociorreligiosos nordestinos seria de se atribuir à concentração das terras e à pobreza: um contexto social marcado por secas e fome levaria ao “misticismo” como forma primitiva de rebeldia do povo contra o sistema injusto. Contudo, esse protesto social não seria revolucionário uma vez que se mantêm as relações estruturais. Esta mesma perspectiva, curiosamente, é utilizada na análise não pautada pelo materialismo histórico de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que define as formas de messianismo brasileiro como “reformistas”.

Ironicamente, tanto marxistas como Rui Facó, como não marxistas, como Abelardo Montenegro, fazem do binômio “Cangaceiros e Fanáticos” o título de seus livros, reeditando, consciente ou inconscientemente o título do capítulo central das memórias do capitão Optato Gueiros (GUEIROS, 1956), perseguidor de Lampião e destruidor do movimento religioso de Pau de Colher, na década de 1930 (POMPA, 2009). Mais uma vez, as explicações científicas acabam congelando a imagem do sertão brutalmente místico e religiosamente violento, afastando a possibilidade de compreensão do fenômeno em seus próprios termos.

No terceiro capítulo, trabalharemos com a história do coronelismo, passando pelos grandes senhores rurais do período colonial e chegando até o seu enfraquecimento na primeira república. Historicizaremos, dessa forma, a violência no sertão como “código de honra”, característico da figura do “Cabra”, linguagem comum dos indivíduos que compõem a sociedade sertaneja. Os atributos de valentia e coragem que marcam a percepção sertaneja da “honra”, trabalhados por Maria Sylvia de Carvalho FRANCO (1997), fazem parte de um sistema simbólicos que nos permitem analisar as motivações que acionam os atos de “violência” no sertão. É na prática que encontramos o sentido atribuído ao código acionado pelo agente, cujas naturalizações dos eventos belicosos são corriqueiras no sertão. Trata-se de um conjunto de valores e práticas que são encontrados em todos os agentes da sociedade sertaneja, dessa forma, encontramos os códigos da honra nos Coronéis e em seus agregados, nos “jagunços” e nas pessoas comuns, nos padres e nos beatos, entrelaçando violência e sistema religioso.

Por fim, no epílogo, retomamos o debate sobre a interpretação tanto do cangaceirismo quanto do fanatismo e sua relação com o sistema social dominado pelo poder dos coronéis. A partir da identificação do sistema simbólico que permeia as

relações sociais no sertão, mostraremos como o cangaceiro não quer reverter o sistema vigente de dominação. Apenas, ele utiliza os códigos simbólicos disponíveis para legitimar suas práticas e se colocar no interior do sistema em posição de protagonista; da mesma forma como o movimento messiânico utiliza uma linguagem religiosa difundida em todas as camadas sociais para legitimar uma prática “violenta” de afirmação de outro possível modo de viver. Apresentamos, para corroborar nossas afirmações, autores que não compartilham das vertentes de estudo expostas, e sim privilegiam a questão simbólica (MONTEIRO, 1997; VILELA, 2004; POMPA, 2004, 2009; MELLO, 2011), para trazer uma compreensão mais apurada do sentido da violência no sertão brasileiro.

CAPÍTULO 1

A NAÇÃO E SEU OUTRO

1.1- Sertão: o espaço do Outro

Desde a independência, mas, sobretudo, a partir do final do século XIX, o pensamento brasileiro esteve preocupado com a construção simbólica do país, traçada por um conjunto de agentes sociais - intelectuais, mas também políticos e militares, que contribui para a construção do binômio litoral/sertão, pensado como expressão da oposição entre civilização e barbárie. O contexto marcado pelas ideias republicanas e, sobretudo, permeado pelo racismo científico é o pano de fundo do processo de representação que formula o Brasil como nação, a partir de uma dualidade que coloca em lados opostos o sertão, tido como região barbara e atrasada, e o litoral, espaço civilizado e moderno da nação brasileira. Esses elementos serão abordados ao longo do texto, ao buscarmos a chave de leitura para nossos objetos de estudo, isto é, a produção das explicações sobre o sertão brasileiro por parte dos intelectuais, buscando vincular essas interpretações às linhas de pensamento – os “paradigmas” científicos – característicos de sua época. Antes, uma breve descrição sobre a construção do sertão como espaço “outro”.

A construção de representações sociais formuladas a partir de binômios não é recente no Brasil. Nos séculos XVI e XVII, os colonizadores portugueses inauguraram esse processo, ao delinear uma imagem do sertão, a partir de suas próprias crenças, refletindo sua visão de mundo. A palavra *sertão*, utilizada, desde o século XV, pelos cronistas, viajantes e missionários portugueses, possui sua origem etimológica, segundo Maria Elisa Mäder, a partir do termo em língua latina *desertānu* utilizado na idade média, que possui o sentido de deserto, espaço vazio (MÄDER, 1995, p.1). Para Fadel

Filho, a partir de Gustavo Barroso e outros autores, sertão seria a abreviatura de “desertão”, derivado da palavra latina *desertus*, que significa interior. A palavra “certão” já designava no século XVI o interior de Portugal (FADEL FILHO, 2011, p. 85). Uma das definições mais antigas sobre sertão está presente no dicionário da língua portuguesa de Antonio Moraes Silva, de 1789, em que a palavra sertão significa interior de uma região ou país, ou aquilo que está dentro de uma ilha, não fazendo parte de terras externas. (SILVA. 1890, p. 439 e *passim*)

Não é, porém, nos dicionários da língua portuguesa a primeira vez que a palavra sertão aparece como referência às terras brasileiras, pois Pero Vaz de Caminha, o autor da *Carta do achamento do Brasil*, relata ao Rei Dom Manuel, em 1500, os aspectos geográficos das terras do Brasil, descrevendo fauna e flora encontradas em terras chamadas pelo autor de sertão. Sertão era tudo aquilo que estava no interior do continente, marcado pela seguinte frase de Caminha: “*Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa*” (CAMINHA, 2019, p. 14).

A colonização portuguesa seguiu dois caminhos articulados: o primeiro levava a vontade de Deus ao Novo Mundo, a partir da catequização dos gentios; o segundo era a expansão comercial, que buscava angariar riquezas para a coroa. No início do processo colonial, os portugueses, cuja cultura floresceu em regiões predominantemente costeiras e cujo olhar é do mar para a terra, ficaram na costa brasileira, segurando o avanço da colonização para o interior do país. Porém, ambos os caminhos estão marcados por uma imagem do sertão brasileiro que impulsionaria posteriormente os portugueses terras adentro. Segundo Mäder, é justamente este espírito aventureiro do português que está por trás da visão da terra do Brasil como um grande sertão, uma fronteira imaginária que pode ser ultrapassada a todo momento, sendo empurrada para o interior (MÄDER, 1995, 8).

Esse deslocamento simbólico do sertão ocorre com as vivências e práticas dos agentes sociais (índios, colonos e missionários) que, constroem o sertão como “espaço móvel”, ao deslocar, junto com as boiadas e as missões para o interior do país, a fronteira imaginária entre o “eu” civilizado e o “outro” bárbaro (POMPA, 2003, p. 199). A autora também nos lembra que o sertão é formado por uma composição geográfica e cultural: uma é limitada por características físicas (é o sertão que corresponde ao semiárido nordestino) e a outra por sistemas simbólicos, em que sertão é

qualquer espaço vazio, desconhecido, selvagem mas, ao mesmo tempo, passível de civilização. O primeiro capítulo desta dissertação corresponde à construção da própria noção de sertão, sem se preocupar muito com sua localização física, enquanto nos capítulos sucessivos privilegiamos a ocupação física da região do semiárido, onde se deram os episódios de “fanatismo” e “cangaceirismo” de que se ocupa a literatura.

O dualismo entre sertão e litoral foi construído pelos agentes como uma realidade antagônica, num processo dialético, em que o primeiro não existiria sem o segundo. Essa oposição marcará o sertão brasileiro, construindo “*uma cartografia imaginaria da nação*” (SENA, 2010, p. 3), que classifica as regiões como modernas ou atrasadas. Segundo Custódia Selma Sena, o sertão é algo imaginado, formado por elementos simbólicos que o ordenam, rotulam e estigmatizam para servir como “suporte mítico” da conquista civilizatória da nação brasileira (Ibid.).

Intelectuais, cientistas e romancistas que escreveram sobre o sertão ajudaram a fomentar esse imaginário social, pois os letrados brasileiros, do final do século XIX até as décadas de 1970 e 1980, colocaram o sertão como um ambiente sem regras ou ausente de civilidade, sem um real interesse em compreender a civilização específica que ali existia. Assim, a imagem do sertão que eles construíram foi antes de tudo a projeção de seus próprios desejos em estudar um objeto exótico, fazendo deste algo puramente subjetivo, isto é, “*uma noção artificial que só existe no pensamento dos estudiosos*” (Ibid.).

Desde Lévi-Strauss, sabemos que o mito dá sentido ao mundo e à experiência, falando de um passado ou de um tempo “outro” em relação ao qual o tempo presente tem sentido e o futuro se define. O sertão, então, pode ser analisado, como faz Sena, como um mito, produzido pela elite brasileira, detentora do discurso hegemônico, que fomenta no imaginário social brasileiro a construção de um outro subalterno. O mito faz com que o sertão não possua uma cartografia definida, pois é simbolicamente móvel e fluido, mudando de uma região para outra dependendo da narrativa que é produzida. O sertão é um signo que remete ao contexto ideológico construtor da dicotomia moderno/tradicional, indicando espaços selvagens ou terrenos ocupados por índios. São Paulo, por exemplo, era extremo sertão, até sua expansão econômica com as plantações de café e o desenvolvimento dos meios de transporte. A comissão geográfica estadual de São Paulo, mapeando e catalogando as áreas do estado, também contribuiu para

mudar a imagem que a região paulista possuía de sertão, que posteriormente passou a ter a imagem de estado mais moderno da nação (Ibid, p. 4).

Outro estado do sudeste brasileiro em que se deslocou o “signo sertão” – como o define a autora - foi Minas Gerais, que possuía esse estigma desde o período colonial. Contudo, a partir da década de 1940, interesses políticos e culturais fizeram com que escritores, artistas, romancistas e intelectuais mudassem a representação feita sobre a mineiridade, ao produzir obras que valorizaram a história cultural e o próprio espaço geográfico de Minas Gerais, ressaltando suas montanhas, igrejas barrocas, minas e a complexidade social presente em sua sociedade. Assim, o signo-sertão desloca-se para o norte do estado, que faz divisa com a Bahia (Ibid., p.5).

Um exemplo desse deslocamento é “Grande Sertão Veredas” do mineiro João Guimarães Rosa, que afasta o sertão para o norte do estado mineiro, cuja representação aproxima culturalmente e geograficamente a região mineira com a Bahia. O autor constrói representações que ficam marcadas na mente do leitor pela complexidade e beleza de suas passagens, mesclando “realidade” e ficção, ao elaborar um texto de grande envergadura que permite-nos a reflexão sobre fenômenos importantes que permeiam a vida dessas pessoas. Entre eles, os fenômenos religiosos, emaranhados com a violência sertaneja, elementos do sistema cultural presentes na vida cotidiana, pode ser observado na seguinte frase do autor: “Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! ” (ROSA, 1986, p. 18).

Guimarães Rosa assim define, a partir dos diálogos entre os personagens, a ambientação de sua narrativa: “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera”. Ao não ficar preso em questões geográficas, mas elaborando paisagens simbólicas, o autor demonstra como o sertão possui fronteiras fluidas, sem um começo ou um fim, produzido por relações sociais: “Sertão: é dentro da gente”. Desta maneira, o sertão é trabalhado como elemento de um sistema cultural que está dentro dos indivíduos, a partir da relação com um outro, que faz o sertão sempre estar mais além de nós mesmos.

Walnice Nogueira Galvão nos lembra que Guimarães Rosa recupera a narrativa das cavalarias no sertão, verdadeira “célula ideológica” de uma tradição letrada que identifica “*jagunço e cavaleiro andante, latifúndio e feudo, coronel e senhor feudal, sertão e mundo medieval*”, mais preocupada com a busca das semelhanças formais do

que com as especificidades encontradas no Brasil (GALVÃO, 1986, p. 52). A medievalização do sertão brasileiro perpassa o imaginário social a partir de obras - de Euclides da Cunha a Pedro Calmon (aos quais poder-se-ia acrescentar a Wilson Lins, que examinaremos no terceiro capítulo) que enaltecem uma idade heroica, comparando as vestimentas de couro com as armaduras da Europa medieval (Ibid, p. 53).

Já o sertão dos entornos de Brasília foi trabalhado pela antropóloga Mireya Suárez (1998), que contribui com reflexões sobre a construção da categoria sertão, afirmando, mais uma vez, o fato de que tal categoria prescinde das características físicas do espaço pois, do ponto de vista simbólico, o sertão não está em lugar nenhum; ele não pertence a uma dimensão material, mas se constrói como uma “região mental”, em que não há nada, algo vazio que não chegou à civilização. No caso dos habitantes de Brasília, analisado pela autora, o sertão é construído a partir do significado afetivo que os indivíduos atribuem às suas experiências pois, na década de 1970, a maioria dos habitantes de Brasília eram migrantes de outras regiões e possuíam o intuito de voltar para casa; dessa forma construíram sua concepção de sertão como algo que não era a casa e, sobretudo, algo natural e perigoso:

“Diziam que sertão era o lugar onde pouco antes de erguida a moderna capital havia somente índios, onças e um grupo de fazendeiros e boiadeiros rústicos que cuidavam de pequenos rebanhos soltos nas pastagens naturais” (SUÁREZ, 1998, p. 31) .

Assim como Sena, os estudos de Suarez apontam que o sertão e o sertanejo não representam apenas uma região e seu habitante mas, antes, são elementos constitutivos do pensamento social brasileiro formando uma narrativa mítica, um discurso dramático em torno da conquista da civilização brasileira. Portanto, o sertanejo não é um sujeito, mas um personagem que faz parte de um discurso, uma construção simbólica feita a partir de “seus feitos, caráter e maneiras” que servem de modelo descritivo para narrar um sertanejo forte, possuidor de uma cultura primitiva que o distingue da sociedade litorânea e que marca a dramaticidade do surgimento da nação brasileira.

A construção do sertanejo como personagem de um mito pode ser observada no discurso dos habitantes da pequena cidade do planalto estudada pela autora. O discurso que opõe as categorias de “sertanejo” e “caatingueiro” refletindo a oposição entre pecuária e agricultura e, em última instância, entre ausência de

civilização e possibilidade desta. A memória que percebe o povoamento do sertão como muito mais antigo da caatinga, constrói a representação do sertanejo como mais forte, rústico, antes adaptado ao do que dominador do ambiente, permanecido em estado de dormência, num espaço inalterado: “os homens adaptaram-se aos sertões mais do que adaptaram os sertões a eles” e ainda “os sertanejos não criam gado, mas é o gado que os cria” (Ibid, p. 35 e 37).

Sempre a respeito do sertão de Goiás, Nei Clara de Lima (2006) oferece uma leitura que se opõe ao estereótipo construído pela literatura nacional e regionalista, a partir da literatura oral que, ao contrário da imagem de vazio, atraso e escassez de meios materiais, aponta para a ideia de fartura como valor simbólico que permeia a vida do sertanejo. A análise da autora é relevante porque, além de apontar para a construção do mito-sertão pelas elites letradas, se coloca, poderíamos dizer, com Geertz, “do ponto de vista do nativo”, neste caso, o sertanejo, na mesma perspectiva da presente pesquisa.

Os produtores do discurso letrado interno a Goiás (funcionários públicos ou expoentes da literatura regionalista que, justamente por pertencerem a este espaço, legitimam seu lugar de fala) desenham o sertão como lugar de penúria e atraso, reafirmando a ideologia pela qual a modernidade do Brasil está no litoral. O sertão é retratado como:

“[...] uma espécie de natureza morta: quadros desolados, descuidados, tacanhos; moradias que são verdadeiras ruínas, roças e criações que sequer sobrelevam o emaranhado do mato e das ervas daninhas” (LIMA, 2006, p. 155).

Mais uma vez, uma região imaginária, construída a partir da ótica da produtividade moderna, que transforma a natureza, ordenando o espaço. Mas, como diz a autora, “há outros modos de dizer o sertão”: a tradição oral goiana trazida para o texto e aqui ganhando legitimidade, apresenta o sertão como *fartura*. O sertanejo de Goiás apresenta outra tonalidade para a concepção de sucesso econômico, pois a realização material não se concentra em questões monetárias, mas na comida em abundância, que representa a ideia de fartura no mito sertanejo. O excedente compartilhado na casa das pessoas ou em momentos festivos faz com que o distribuidor dos alimentos receba elogios, pois distancia-se dos indivíduos considerados mesquinhos, por não compartilhar a comida. Para o sertanejo, as melhores festas são aquelas que possuem muita comida: “festa boa tem que ter comida farta”. O festeiro pede desculpas quando a

fartura é pouca, pois tenta evitar comentários que desqualificariam sua posição social, ao questionarem sua condição financeira ou avareza. Não há realização de festas caso não haja comida, isso inclui festas de casamento ou festas de santo. O mito sertanejo constrói o sertão como um “Jardim das Delícias”; ao invés de inóspito e hostil, o sertão é o chamariz, convidando as pessoas a uma vida de prodigalidade, pois é o lugar das riquezas naturais, natureza feita de alimentos (Ibid, p.159-160).

O mito da fartura faz parte de um conjunto de valores presente na vida do sertanejo, trazendo-lhe sentido em seu mundo, vivência histórica que é distinta do resto do país, pois a lógica da modernidade não se aplica ao sistema simbólico do sertão. Dessa forma, Lima nos sugere que não podemos utilizar categorias tradicionais de desenvolvimento e modernidade como forma de análise, ou explicações sociológicas que se utilizam de elementos externos ao sertanejo e não levam em consideração as interpretações que os próprios agentes produzem a partir de seu próprio sistema cultural.

Sendo o mito um ordenamento cultural, a partir da narrativa repleta de alimento e felicidade, ele perpassa a reelaboração de uma gênese que pensa o mundo a partir dos valores do sertão, cuja narrativa nos apresenta um tempo de outrora em que havia acesso facilitado de terras devolutas², onde poderia se plantar de tudo, não existia escassez de água e as pessoas não adoeciam; enquanto o tempo atual é marcado por propriedades privadas que limitam o acesso à terra, baixa produtividade e escassez de água (Ibid, p. 163).

As transformações físicas e sociais que ocorreram do passado para o presente é interpretada pelos sertanejos a partir da ambição que os homens adquiriram e que redundou na diminuição das chuvas, na queda da produtividade agrícola e na troca de uma associação de ofício que valorizava “proteção e lealdade” por um trabalho que paga um salário. Conforme a autora, o enriquecimento não pertence à lógica sertaneja, pois é visto de uma forma negativa enquanto exploração do labor e triunfo da ambição que faz o homem empobrecer outro homem. O sertanejo observa as mudanças ao seu redor a partir de valores morais, que não se restringem apenas à fartura alimentar, mas em relações com o sagrado e a lealdade. (Ibid, p. 164).

Por ser considerado atrasado e ausente de mecanismos históricos que o levassem a modernidade, o sertão é visto como espaço mantenedor do Brasil tradicional, tratado

² As terras devolutas serão explicadas como mais profundidade no terceiro capítulo.

por excelência como fronteira, interna o externa, espaço vazio passível de ser incorporado economicamente à nação. Por isso mesmo, enquanto espaço vazio e desconhecido, o sertão é também marcado, no imaginário social brasileiro, pela violência, que identifica a vida cotidiana do sertaneja e, ao mesmo tempo, configura-se como uma arena de disputas entre coronéis, cangaceiros, jagunços, movimentos messiânicos. É esse sertão, vivido na dimensão do sagrado e da honra, que vai espantar a elite letrada enquanto “não moderno”, “violento”, “fanático”; por outro lado, justamente o sagrado e a honra constituem – como veremos -a linguagem própria do sertão, sua lógica e sua legitimidade.

Desde a república, os intelectuais buscaram explicações para esses fenômenos, formulando teorias que acabaram estigmatizando os agentes sociais. Veremos nos próximos capítulos como os intelectuais elaboraram análises que articularam religião e violência no sertão, em que e os adeptos dos movimentos messiânicos foram vistos como loucos ou fanáticos, não levando em consideração a linguagem simbólica que constrói a realidade dessas pessoas (SENA, 2010, 13; POMPA, 2004).

1.2. Civilizados e Primitivos

Países da Europa ocidental construíram sua narrativa como países “civilizados”, cujo “progresso” garante distinção perante as outras sociedades. Segundo Nibert Elias (1996 [1939]), os costumes passam por processos históricos que alteram o valor que os indivíduos atribuem às suas práticas. Para se considerar “civilizados”, os homens precisaram seguir regras estruturadas em comportamentos que continuam em constante mudança, no nível tecnológico e científico, nas maneiras e atitudes, nas formas de pensamento que classificam as sociedades em “civilizadas” ou “atrasadas”. As instituições sociais, as práticas cotidianas e todo o aparato cultural que compõem o significado de civilização irá se contrapor a tudo aquilo que é “incivilizado”.

Ao pensarmos conceitualmente sobre o que seria civilização, historicamente teremos como resposta um espelhamento do imaginário que o povo europeu possui de si mesmo, uma espécie de “a consciência nacional” europeia, expressa em ações e valores que farão se considerar superiores a outros povos, chamados os “primitivos”:

“ Com essa palavra [civilização], a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo, e muito mais”. (ELIAS, 1996, 23)

A noção de “civilização” (o francês *civilisation*, supostamente universal, oposto ao particularismo da cultura, a *kultur* alemã) traduz o orgulho do progresso científico europeu, do desenvolvimento a concepção humana de política, economia e cultura. A “civilização” está entrelaçada com a ideia de movimento, um movimento que sempre avança, continuamente “para a frente” (Ibid. p 24).

Como nota Berthold Zilly, em sua análise da formação étnica e civilizatória do Brasil na obra de Euclides da Cunha, a criação do Estado no Brasil se deu antes da formação da nação, diferentemente do que ocorreu em países europeus como França ou Alemanha. Com a independência, em 1822, o Brasil como país precisava ser construído e a missão das elites foi exatamente esta construção. Se o Estado já possuía seu germe no período colonial, ele devia ser amadurecido para contemplar a elaboração de uma nação civilizada. A formação da nacionalidade brasileira não poderia estar dissociada do modelo de civilização europeia, cujas características precisavam ser incorporadas ao Brasil, mediante o “disciplinamento dos instintos, domaçaõ da rudeza e violência no trato entre as pessoas” (ZILLY, 1999, p. 7).

Na Europa, principalmente na época do imperialismo, o processo civilizatório se traduziu numa opressão cada vez mais intensa contra uma chamada barbárie, atribuída exclusivamente aos não-europeus e não-brancos. Da mesma forma, no Brasil, em nome da construção da civilização de caráter material, sobretudo com a República, foi sacrificada a acepção mais universalista e igualitária do termo, a construção da cidadania: o extermínio do arraial de Canudos - que será trabalhado com mais profundidade ao longo do texto - foi de fato a negação dos princípios que a república deveria defender (Ibid., p.8).

A elite brasileira, pertencente a um país da “periferia”, busca se alinhar econômica e culturalmente com os países do “velho mundo”, que serviam como modelo daquilo que deveria ser a Nação. O Rio de Janeiro, a capital da república brasileira, instaurada em 1889, terá sua “Belle Époque”, tornando-se a vitrine do processo de civilização da sociedade brasileira. A transformação urbana e social da capital, que destruiu construções coloniais e afastou os pobres do centro da cidade, estão pautadas em quatro elementos, de acordo com Sevcenko (1999). A primeira transformação

envolve mudanças dos hábitos e costumes carioca; a segunda, o combate a práticas populares que prejudicassem a visão que o Rio construía de progresso; a terceira, a já citada expulsão das classes populares para a periferia da cidade e, por último, a transmutação da sociedade carioca para um modelo parisiense (SEVCENKO, 1999, p. 30).

As transformações ocorridas com esse processo de “aburguesamento” fazem do centro da capital brasileira, um espaço público marcado por jardins e praças espelhadas no modelo europeu, para usufruto de cidadãos modelos, pessoas “chic”, tirando das ruas os mendigos ou as atividades corriqueiras de pessoas marginalizadas e excluindo da vida pública cerimônias ou festas populares, para segregar em duas sociedades distintas seus habitantes, entre o novo e o antigo (Ibid, p. 34). Foi comum no Rio de Janeiro a presença da febre amarela, da varíola, da peste bubônica, que o médico sanitarista Oswaldo Cruz, em 1902, combatia focando na destruição de habitações tidas como anti-higiênicas, como os cortiços, local de habitação das pessoas mais pobres. A cidade carioca possuía baixa infraestrutura em saneamento básico, a maioria das casas não possuía sistema de água e esgoto, propiciando as epidemias. Elites da época iam no verão pra Petrópolis, cidade com melhores qualidades sanitárias. (CARVALHO, 2008, p.72).De todo modo, todos os primeiros presidentes civis da república e todo o corpo administrativo do Estado brasileiro colocaram grande esforço para a construção do “Estado-Nação”, tendo como perspectiva “a luta contra a “caturrice”, a “doença”, o “atraso”, e a “preguiça”, que era também “uma luta contra as trevas e a “ignorância”; “tratava-se da definitiva implantação do progresso e da civilização” (SEVCENKO, 1999, p. 33).

Todo esse esforço civilizatório possui um peso social muito forte, ao marginalizar e rotular negativamente uma grande parcela da população brasileira, em primeiro lugar os negros: a escravidão, uma herança do período colonial que chega até a república, mesmo com o seu fim formal, impede a construção dos plenos cidadãos. Segundo José Murilo de Carvalho (2008), tanto os homens libertos quanto as camadas mais baixas da sociedade tiveram uma cidadania negativa, porque lhes foram negados principalmente os direitos políticos e, em graus diferentes, os direitos civis e sociais. De acordo com o autor, três são os alicerces que ferem a cidadania na primeira república: a herança da escravidão, o latifúndio e o Estado corrompido pelo poder privado.

No início do século XX, a sociedade brasileira ainda está arraigada na cultura da escravidão, o que faz com que a concepção de liberdade, valor inestimável para os direitos civis, intrínseco à modernidade europeia e base de fundação dos Estados Unidos, tenha um significado menor e mais diluído em terras brasileiras. Para isso, o autor cita a seguinte frase de um ex-escravo: “as pessoas de cor, tão logo tivessem algum poder, escravizariam seus companheiros, da mesma forma que o homem branco”, demonstrando que o problema não era a escravidão em si, mas em uma cultura Ibérica, “alheia ao iluminismo libertário”, não reconhecendo a “liberdade individual como direito inalienável” (Ibid., p. 49)

Os libertos não receberam acesso à escola, ao trabalho ou à terra³. Muitos retornaram para as fazendas onde trabalhavam como escravos, mas agora recebendo um salário menor que o homem branco e se submetendo a serviços mais precários do que o imigrante europeu. Nas cidades, os ex-escravos não conseguiam trabalhos fixos, acabando em serviços precários, com baixos salários, e baixíssimas oportunidades de mobilidade social. Dessa forma, a igualdade defendida pelo modelo republicano estava apenas na lei, pois na realidade não existiu de forma efetiva nenhuma igualdade de condições após o fim da escravidão. A falta de consciência dos escravos sobre os direitos civis também prejudicou a própria formação da cidadania no Brasil, pois nas palavras de Carvalho: “Se o escravo não desenvolvia a consciência de seus direitos civis, o senhor tão pouco o fazia. O senhor não admitia os direitos dos escravos e exigia privilégios para si próprio” (Ibid., p. 53). Essa relação faz com que a desigualdade na sociedade brasileira seja perpetuada até os dias atuais, favorecendo um pequeno número de privilegiados.

Em sua discussão sobre a cidadania no Brasil, Carvalho acaba fazendo referência ao coronelismo, que abordaremos no terceiro capítulo. Vale mencionar, por enquanto, que do posto mais alto na hierarquia da Guarda Nacional, instituída no Império, o título passou a indicar o chefe político local nas regiões rurais. De acordo com José Murilo, em regiões menos tocadas pela grande economia de exportação, o poder político dos coronéis foi menor. Por isso, houve revoltas populares como Canudos, Contestado ou Juazeiro de Padre Cícero no Nordeste ou no Paraná, enquanto o poder dos coronéis, assim como sua ligação com o Estado, foi absoluto em São Paulo e Minas Gerais.

³ O acesso à terra será trabalhado com mais profundidade no terceiro capítulo.

Discutiremos adiante esta questão⁴. O importante é notar, com José Murilo, que nessas regiões não existiam cidadãos, porque todas as pessoas sobre o mando dos coronéis se tornavam súditos destes:

“A justiça privada ou controlada por agentes privados é a negação da justiça. O direito de ir e vir, o direito de propriedade, a inviolabilidade do lar, a proteção da honra e da integridade física, o direito de manifestação, ficavam todos dependentes do poder do coronel” (Ibid., p. 57)

Também no caso dos direitos sociais, a República não contribuiu para a consolidação da cidadania. Por exemplo, a constituição de 1891 tirou a obrigatoriedade do Estado oferecer educação pública⁵, responsabilidade que fora atribuída ao Estado na constituição de 1824. Não era responsabilidade do Estado garantir assistência social aos cidadãos, nem fiscalizar as questões trabalhistas, pois os preceitos liberais limitavam a influência de políticas sociais na sociedade brasileira. Longe das cidades, o coronel era o responsável por garantir acesso a médicos, hospitais e na compra dos remédios, um mínimo de assistência social para aqueles que estavam em seu círculo de influência (Ibid., p. 62 e 64).

A cidadania é a base das concepções republicanas, mas a proclamação da república do Brasil não a contemplou para todos os brasileiros. A negação dos direitos de cidadania para grande parte da população procede, como vimos, de uma hierquização da humanidade pautada pela dicotomia civilizado/bárbaro: as teorias raciais, que analisaremos no próximo item, dão a legitimidade da “ciência” para tal hierarquia.

1.3. As Teorias Raciais

No início da primeira república, foi tarefa dos intelectuais a definição do povo brasileiro e a construção do país como nação. Os trabalhos acadêmicos, formulados nesse período de efervescência republicana, utilizavam a ciência como uma ferramenta tutelar da sociedade brasileira, num momento em que as teorias científicas e a própria ciência outorgavam legitimidade aos discursos produzidos sobre os problemas sociais brasileiros (CORREIA, 2001, p.11).

⁴ Veremos adiante que, diferentemente de Canudos ou Contestado, o culto ao Padre Cícero em Juazeiro do Norte não pode ser definido uma “revolta popular”.

⁵ Sobre a questão da educação, cf. VALLE, 2002.

Esses intelectuais vivenciaram o processo em que o país deixava de ser “objeto do poder colonial” para constituir-se como agente da soberania nacional. Nesse momento a antropologia movia seus primeiros passos, produzida num processo dialético entre o debate intelectual e as necessidades urgentes da nação, em termos de definição (e, portanto, de construção simbólica) do seu povo. A antropologia iniciava-se no Brasil num momento em que as faculdades de ciências sociais não existiam e a tarefa de pensar o povo brasileiro era entregue às três áreas do saber “científico” do século XIX: medicina, engenharia e direito. Não por acaso, pertenciam a esses campos disciplinares os autores mais preocupados com o problema social brasileiro, identificado com suas diferenças raciais: Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Silvio Romero, entre outros.

Esse processo de construção simbólica da nação mediante o trabalho intelectual iniciara já após a independência, com a fundação, em 1838, do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* e de sua Revista, em volta da qual reuniram-se cientistas, juristas e letrados (frequentemente unidos na mesma pessoa) que se incumbiram de esboçar a identidade da nova nação, a partir da reconstituição de sua história e da explicação “científica” de sua desigualdade.

“O verdadeiro desafio que se apresentava ao Brasil era a construção desta identidade e desta história num país marcado pela escravidão e pela presença indígena. Que papel (simbólico) atribuir a essas humanidades outras cujo trabalho e cuja terra fora a base da edificação da Colônia antes, do Estado independente depois?” (POMPA, 2017, p. 84. Tradução nossa.)

Foi nesse momento e pelo IHGB que foi “achada” a carta de Caminha e foram redescobertas as narrativas dos viajantes, da mesma maneira como foi entregue a Frederick von Martius o prêmio por ter indicado “como se deve escrever a história do Brasil”, a partir de suas componentes étnicas.

Esses intelectuais não compunham um corpo homogêneo, mas se distinguiam por motivações que iam desde identidade de classe, preceitos políticos, parentesco ou lealdades regionais que os tornavam divergentes em suas opiniões, todavia todos estavam interessados no “progresso científico” do país.

“Se pela sua posição profissional, aliada aos laços da família, podemos situá-los como membros das camadas mais altas da sociedade, sua atuação não pode ser explicada só em termos de pertinência de classe. E enquanto profissionais que eles se inserem nessas camadas, dando uma nova tonalidade à dominação tradicional da burguesia agrária do período. Se a

maioria deles era proveniente de famílias de proprietários rurais, todos eles atuavam num contexto urbano, institucional e letrado, o que já os distinguia de seu grupo de origem. (CORRÊA, 2001, p. 29)

Tendo como referencial intelectual a França, mas com seus olhos voltados para o sertão, problema que o inquietava, o Instituto cria em 1856 a Comissão de Científica de Exploração, com o propósito de investigar os índios da região norte do país, medir sua estatura, força muscular, “ângulos faciais”, modo de enterrar os mortos, vida social, grau de cultura, disposição das casas e aldeias; alimentação, métodos de agricultura e comercio e número da população (Ibid. 2001, p. 36). A expedição foi liderada por Gonçalves Dias, ao mesmo tempo, o maior representante da literatura indianista, poeta nacional por excelência e diretor da seção de etnografia do Instituto (POMPA, 2017, p. 90).

É a partir desse momento que a palavra “etnografia” se torna elemento presente no discurso científico brasileiro. Mas, enquanto a “etnografia” se desenhava como o estudo da cultura humana, a “antropologia” (cujo primeiro curso foi criado em 1876, no Museu Nacional, no âmbito das ciências naturais) definia-se como o estudo das características biológicas da espécie humana, muito influenciado pelas teorias raciais, como veremos.

A partir da metade do século XIX, quando o *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* inicia o trabalho de construção de uma história e de uma geografia humana da nação, chegam ao Brasil, influenciando o pensamento social brasileiro, conjuntos teóricos oriundos da Europa: o positivismo, as teorias evolucionistas e o darwinismo social. Segundo Lilia Schwarcz (2005), tais teorias não formam um todo homogêneo, pois o paradigma do evolucionismo social não possui um único modelo analítico. Tentaremos aqui, acompanhando a autora, identificar quais desses modelos foram desenvolvidos no Brasil, entre teoria da “degeneração” e elogio da mestiçagem. Obviamente, trabalharemos teorias e discursos como produtos de sua época, sem cair no anacronismo de acusá-las de racistas ou preconceituosas. Isto é, nosso papel não é desqualificar os valores simbólicos produzidos nesse conjunto teórico, que busca explicações sobre o Brasil, mas analisar como esses elementos contribuem para a construção imaginário social brasileiro sobre o sertão e seus habitantes.

A origem das teorias raciais surge com o naturalista Buffon, nascido no início do século XVIII, na França, reconhecido como um dos pioneiros nos estudos naturais do

Homem que, ao considerar a região americana como ambiente marcado por diversas carências, tanto materiais como espirituais, apontará como “imaturo” tanto o que é produzido pelo solo quanto o próprio homem americano. Dessa forma, o autor francês sugere uma hierarquia cultural e material entre os homens. A teoria de Buffon toma maiores proporções com a integração da ideia de “degeneração”, apresentada pelo jurista Cornelius de Pauw, que classifica os americanos como seres “imaturos” e “decaídos”.

Essas ideias exercerão grande influência no Brasil: a ideia da desigualdade entre os homens, pressuposta nelas, terá maior relevância do que os preceitos da Revolução Francesa e do iluminismo, que têm como bases filosóficas a universalidade dos princípios de igualdade e a liberdade. De acordo com Lilia Schwarcz:

“Pressupor a igualdade e a liberdade como naturais lavava à determinação da unidade do gênero humano e a certa universalização da igualdade, entendida como um modelo imposto pela natureza. A igualdade de princípios era inscrita na constituição das nações modernas, delegando-se às “diferenças” um espaço moralmente neutro”. (SCHWARCZ, 2005, p. 45)

Desse modo, a imagem do “bom selvagem” de Rousseau transforma-se na de um selvagem ignorante que vive em uma região atrasada. Essas mudanças ocorrem quando a ideia de “nação humana” e a de igualdade entre os povos é marginalizada perante às ideias raciais que, ao atribuir causas biológicas às diferenças que hoje chamamos “culturais”, naturalizam hierarquias sociais na base de suposta inferioridade ou superioridade “inatas” de determinados grupos humanos. O primeiro cientista a aplicar a noção de “raça” à espécie humana, Georges Cuvier, no início do século XIX teoriza sobre as diferentes heranças genéticas existentes entre os homens, cujas qualidades e defeitos, que são inerentes ao ser, passam a ser vistas como hereditárias entre as sucessivas gerações (Ibid., p. 47). Trata-se, afinal, da tensão entre os princípios iluministas da igualdade natural entre os homens, herdeira, de certa forma, do monogenismo bíblico, e o pressuposto cientificista de uma diferença natural, biológica, entre os homens. Esta tensão se mantém, como nota Schwarcz, no desenvolvimento e na institucionalização das duas disciplinas: a etnologia e a antropologia, marcadas, respectivamente, pelo pressuposto humanístico da igualdade e pelo princípio biologizante da diferença. Podemos notar, também que, como veremos, os dois princípios estarão, antagonicamente, na base das explicações para o problema social brasileiro, e do sertão em particular, entre a diferença radical marcada pela “raça” e pela

degeneração, e a igualdade humana implícita na ideia do “atraso” devido à pobreza e à falta de instrução.

Voltando às teorias raciais, o discurso que definia a conduta de indivíduos e grupos como consequência de leis biológicas e naturais levou ao desenvolvimento da frenologia e da antropometria, que utilizavam a medição dos cérebros humanos enquanto forma de análise das capacidades cognitivas das diferentes raças. Entre os especialistas, o mais conhecido é com certeza Paul Broca⁶, fundador da Sociedade Antropológica de Paris, em 1859, que analisava os crânios para provar a relação entre a inferioridade física e mental de determinadas raças, com o objetivo de determinar as “raças puras”, em razão da pretensa esterilidade das espécies miscigenadas. Podemos lembrar que a mesma postura era compartilhada pelo conde de Gobineau, que a afirmou no célebre *Ensaio sobre a diversidade das raças humanas*, de 1855. Suas ideias foram particularmente relevantes para o Brasil, já que, em missão diplomática no país, prognosticava a extinção da “raça” brasileira em menos de duzentos anos, devido à sua forte miscigenação (SKIDMORE, 1976, p. 46).

Essas teorias se aglutinam em volta da *Origem das espécies* de Charles Darwin (1859), em que o autor naturalista trabalha com a ideia de seleção natural das espécies. Partindo do princípio de hereditariedade, Darwin acredita que as espécies sofrem modificações em suas características, sendo que as diferenças numa mesma espécie são valorizadas, desde que, sejam vantajosas para sobrevivência do ser no meio de seu habitat. Segundo as palavras do autor: “A esse princípio, pelo qual cada variação mínima é preservada contanto que seja útil, dei o nome de seleção natural, [...]” (DARWIN, 2018[1859], p. 118).

Os monogenistas (separação mais ou menos recente das diversas “raças”) e os poligenistas (origem distinta) incorporaram as teorias de Darwin, tanto no princípio etnológico do evolucionismo social, quanto naquele antropológico das teorias raciais, ao justificar a hierarquização das diferenças mentais e morais das raças ou as heranças e aptidões da espécie humana, a partir das ideias de: “evolução”, “competição”, e “seleção do mais forte”. Todavia, essas interpretações da teoria de Darwin aplicadas ao meio social não condizem com o cerne de sua obra, pois, em seu trabalho as variabilidades de uma mesma espécie são positivas:

⁶ Contribuindo para o desenvolvimento técnico do “*craniômetro, o craniógrafo, o cefalógrafo, o estereógrafo*”, seu cérebro está preservado no Museu do Homem, em Paris. (CORRÊA, 2001, p. 69)

“Emprego o termo “luta pela existência” em sentido lato e metafórico, incluindo a dependência de um ser em relação a outro e (ainda mais importante) não somente a vida do indivíduo, mas o seu êxito na produção de uma progênie” (Ibid., p. 119)

Muito menos, Darwin justificaria a escravidão a partir da ideia da seleção natural. Uma carta de 19 de agosto de 1836 criticava a tortura praticada no Brasil escravista, desejando nunca mais visitar um país escravocrata⁷. Contudo, a teoria de Darwin foi colocada como denominador comum de todas as teorias raciais, ao minimizar a origem comum das espécies e salientar negativamente as diferenças geradas pelo processo de seleção natural (SCHWARCZ, 2005, p. 57).

As teorias raciais no Brasil não ficaram restringidas apenas ao campo acadêmico, mas embasaram as políticas governamentais que buscaram construir, biologicamente, uma sociedade brasileira. Diferentemente dos Estados Unidos, como nos mostra Thomas Skidmore, aqui as teorias raciais tiveram que ser dobradas à realidade multirracial do país. A presença de uma vasta “casta média” de mulatos – entre eles prestigiosas figuras – não permitia nem defender a manutenção da “pureza”, nem sustentar a teoria poligenista da não fertilidade da população mestiça (SKIDMORE, 1976, p. 71 e 93).

A “solução brasileira”, como sabemos, foi o “branqueamento” que, embora partisse cientificamente do pressuposto da superioridade branca, deixava em aberto a questão da “inferioridade inata” do negro, pressupondo, ao contrário, a perfectibilidade das raças inferiores. A isso se acrescentava a ideia de que a população negra diminuía em relação à branca, pois a mestiçagem produzia naturalmente uma população mais clara, em virtude do fato de que o gene branco era mais forte e os indivíduos procuravam sempre parceiros mais claros. O incentivo à imigração rural de europeus,

⁷“No dia 19 de Agosto deixamos finalmente as costas do Brasil. Dou graças a Deus, e espero nunca mais visitar um país de escravos. Até o dia de hoje, sempre que ouço um grito distante, lembro-me vivamente do momento doloroso que senti quando passei por uma casa em Pernambuco (Recife). Ouvi os mais angustiosos gemidos, e não tenho dúvida nenhuma de que algum miserável escravo estava sendo torturado. Entretanto, sentia-me tão impotente quanto uma criança, até mesmo para dar demonstrações. Julguei que os gemidos partiam de um escravo trucidado, pois me disseram ser esse o caso, em outra ocasião. No Rio de Janeiro, morei em frente de uma velha senhora que possuía parafusos para comprimir os dedos de suas escravas. Estive numa casa onde um jovem mulato sofria, diariamente e a cada hora, aviltamentos, castigos e perseguições suficientes para despedaçar o espírito mesmo do animal mais desgraçado. E esses atos são praticados e paliados por homens que professam amar ao próximo como a si mesmos, que dizem crer em Deus e oram para que Sua vontade se faça sobre a Terra. 19 de agosto de 1836” (DARWIN, 1971 [1871], p. 129).

vistos como mais habilidosos para a lavoura, foi em boa parte motivada por essa convicção (Ibid, p. 155).

A questão racial, que se confundia com a questão nacional na Primeira República, teve interpretações e proposições diferentes. As motivações políticas do “branqueamento” conviviam e se articulavam com os princípios científicos da Eugenia, modelo herdeiro do darwinismo social, cuja etimologia (do grego *eu*: bom e *genós*: geração) já mostra o intuito de influenciar a reprodução das raças. Segundo Francis Galton, naturalista e fundador do pensamento eugenista, entusiasta dos estudos raciais, as faculdades humanas não são produto da educação, mas determinadas por hereditariedade. Defensor da proibição do casamento entre raças diversas, que resultaria na degeneração das espécies, Galton incentivava os casamentos “controlados”, para o aprimoramento de sociedades mais desenvolvidas (SCHWARCZ, 2005, p. 60).

Esses intelectuais defendem a Eugênia negativa, ou seja, o impedimento à reprodução de indivíduos com deficiências “Débeis mentais, atrasados, cegos, surdos-mudos, epiléticos, toxicômanos, alienados mentais, vagabundos, dementes, cretinos, idiotas, imbecis, defeituosos e aleijados”. A “eugenia positiva”, ao contrário, visava a reprodução da população “normal e produtiva” traduzindo assim em políticas públicas, a ideia de “melhoramento racial” (MASIERO, 2005, p. 204).

Dentro da própria Eugenia, havia, no Brasil, posicionamentos muito diferentes. Se, por um lado, os teóricos eugenistas propunham evitar a mestiçagem, enquanto fator de degeneração, por outro lado, acabaram incentivando o melhoramento da “raça” brasileira a partir da contribuição das raças superiores. Para muitos, a eugenia era muito mais uma questão de higiene e melhoramento das condições de vida da população do que propriamente uma questão de raça. Exemplo desta tensão, que será importante na nossa discussão sobre a concepção do sertão, é a polêmica entre Renato Kehl e Edgar Roquette-Pinto, eclodida no Primeiro Congresso nacional de Eugenia, em 1929. O primeiro defendia medidas radicais ligadas à “eugenia negativa”, sugerindo a imposição de barreiras raciais e sociais a partir de uma rígida seleção eugênica⁸, o segundo

⁸ “Um indivíduo para casar-se terá de sujeitar-se a uma minuciosa análise do seu registro e da sua própria pessoa; só depois da folha corrida, fornecida pela repartição genealógica e do atestado de sanidade, terá o honroso direito ao casamento prolífico. Sim prolífico, porque os indivíduos considerados inaptos a procriação terão apenas direito aos prazeres do hymeneu, quando previamente submetidos a esterilização. KEHL, *Lições de Eugenia*, 1929, apud FIUZA, 2017 p. 21-22.

afirmava a perfectibilidade eugênica dos “mestiços do Brasil”, empregando a antropologia física justamente para negar o determinismo racial (SOUZA, 2016).

1.4. Raimundo Nina Rodrigues e a teoria da degenerescência

Como vimos, a discussão a respeito da identidade nacional, já na Independência, mas principalmente na República, foi basicamente uma discussão a respeito da questão racial. O modelo determinista que pretendia encontrar a explicação “científica” da diferença humana na biologia e, a partir daí, estabelecer uma hierarquia racial, teve entre seus inspiradores o médico italiano Cesare Lombroso, seguidor das técnicas de craniometria e frenologia e fundador da antropologia criminal.

Anos de experiências em hospital psiquiátrico e em penitenciária contribuíram para a formulação de sua teoria do “criminoso nato”. Considerado fundador da Escola Penal Positivista⁹ e influenciado pelo darwinismo, Lombroso afirma que os atributos físicos do “delinquente”, tais como mandíbula, tamanho da cabeça e estrutura óssea, demonstrariam a hereditariedade genética inclinada para o crime, isto é, o criminoso é geneticamente determinado para o mal. A formação do sujeito criminoso não é determinada pelo contexto social ou resultado da ausência de oportunidades, mas, segundo Lombroso, existe um forte determinismo biológico que o leva para o caminho “delinquente”. Portanto, para o autor, exames objetivos dos sujeitos criminosos podem desvendar as razões biológicas dos crimes.

Herdeiro da antropologia criminal de Cesare Lombroso, o médico Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), maranhense, docente de Medicina Legal da Escola de Medicina da Bahia, publicou inúmeros estudos sobre a cultura negra e a miscigenação no Brasil, tornando-se referência nos estudos raciais no Brasil. Foi também o fundador da antropologia (a antropologia física, conforme apontado anteriormente) no Brasil, publicando estudos antropológicos e psiquiátricos. A partir da análise dos cérebros de

⁹ A Escola Penal Positivista desloca a concepção de criminalidade da Escola Clássica, de perspectiva iluminista, que considera o crime como fruto da “liberdade de vontade” e do “agir em consciência”, para a concepção positivista, que retira a concepção de “livre arbítrio” do sujeito e atribui o crime ao determinismo biológico (LOMBROSO, 2010 [1876], p. 7). Nina Rodrigues também entrará no debate a respeito da Escola Italiana.

“criminais natos”, como no caso do salteador Lucas da Feira ou do próprio Antônio Conselheiro¹⁰.

No que diz respeito à questão racial, Nina Rodrigues classifica as raças em três tipos principais: brancos, negros e vermelhos, que formam as raças puras. Já as raças cruzadas - cafuzos, mamelucos, mulatos, pardos e caboclos - são consideradas inferiores por serem impulsivas e violentas, pois não possuem capacidades morais e mentais de refletir sobre suas próprias ações. A degeneração causada por sua miscigenação será descrita em “*Mestiçagem, degenerescência e crime*” (RODRIGUES, 2008 [1899])¹¹, texto em que aborda os mestiços da cidade de Serrinha, interior da Bahia, cujo *modus operandi* reflete a situação nacional.

O autor queria verificar se essa população “*tinha o vigor, a atividade que podemos esperar de uma população nova, saudável, e fortificada pelo cruzamento*”, mas, evidentemente, considerada sua teoria, ele descobre que

“A tendência à degenerescência é, ao contrário, tão acentuada aqui quanto poderia ser num povo decadente e esgotado. A propensão às doenças mentais, às afecções graves do sistema nervoso, à degenerescência física e psíquica é das mais acentuadas” (RODRIGUES, 2008, p. 1155),

As causas reais das manifestações mórbidas ou de degenerescência estudadas na população de Serrinha são, para o autor, as “*más condições nas quais se efetivaram os cruzamentos raciais dos quais saiu a população da localidade analisada*”, que resultaram “*num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores*”, acrescentando que, se em alguns casos pode haver inteligência em “*degenerados superiores*”, em outros casos tal degenerescência assume “*forma impressionante de monstruosidades físicas repugnantes*”(Ibid., p.1161).

Assim, a miscigenação pode gerar indivíduos que fogem da degeneração, como no caso de mestiços que possuíram distinções de qualidade intelectual como Barreto e o engenheiro Lislet Geoffray, que se aproximam da raça pura branca. Entretanto, em muitos outros casos a inserção do sangue branco no mestiço não irá gerar um sujeito em

¹⁰ O trabalho sobre Lucas da Feira foi publicado na revista italiana *Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale*, em 1895, sob o título “Nègres criminels au Brésil”, o artigo sobre Antônio Conselheiro foi publicado em 1889 com o título “A loucura epidêmica de Canudos” na *Revista Brasileira*. Ambos os estudos foram republicados em *As coletividades Anormais* (RODRIGUES, 1939)

¹¹ Artigo traduzido por Mariza Corrêa, publicado originalmente com o título “Métissage, dégénérescence et crime”, nos *Archives d'Anthropologie Criminelle*, v.14, n.83, 1899

sua plenitude, porque de uma forma geral a maioria dos mestiços brasileiros possui elementos de degeneração, isto é, são sujeitos defeituosos. (Ibid, p. 1163)

Para Nina Rodrigues, que acreditava em uma história linear, a diferença entre os brancos e negros estava na fase evolutiva em que se encontravam, pois a evolução mental das raças passa por graus diferentes de desenvolvimento, resultando em diferenças culturais que se refletem em seu estágio civilizacional e na sua capacidade intelectual. Com isso, as “raças inferiores” possuem uma defasagem orgânica, que gera “uma incapacidade orgânica, cerebral” (RODRIGUES, 2011 [1894], p. 4). A partir dessa premissa, Nina Rodrigues elabora o famoso estudo *As raças e a responsabilidade penal no Brasil*, de 1894¹², em que afirma que as leis criminais não deveriam ser iguais para todas as raças, pois

“...a cada fase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada fase da evolução da humanidade, se comparam raças antropológicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o grau do seu desenvolvimento intelectual e moral” (Ibid. p. 12)

Assim, o Código Penal desenvolvido pela “raça civilizada”, não leva em consideração a baixa capacidade das raças inferiores em lidarem com sua própria liberdade. Desse modo, as leis pautadas na vontade do querer possuiriam incongruências na sociedade brasileira porque, segundo Nina Rodrigues, o mestiço não possui consciência de si mesmo, dos seus deveres e da realidade que vive. O problema das leis criminais está em nivelar a percepção que as raças possuem das regras,:

“Desconhecendo a grande lei biológica que considera a evolução ontogênica simples recapitulação abreviada da evolução filogenia, o legislador brasileiro cercou a infância do indivíduo das garantias da impunidade mental, criando a seu benefício as regalias da raça, considerando iguais perante o código os descendentes do europeu civilizado, os filhos das tribos selvagens da América do Sul, bem como os membros das hordas africanas, sujeitos a escravidão”. (Ibid., p. 25)

Essa ausência de faculdades mentais pode ser vista na seguinte análise de Rodrigues no texto sobre os mestiços da Serrinha:

¹² O livro foi dedicado aos grandes pensadores da Escola criminalista italiana de Cesare Lombroso, Raffaele Garofalo, Enrico Ferri, e francesa de Alexandre Lacassagne e Armand Corre, com quem Nina Rodrigues busca uma interlocução ao abordar a criminalidade brasileira a partir da medicina legal. Mas outros autores também servem de suporte teórico para o ensaio, de Anselmo da Fonseca a Spencer. Cf, BARROS FILHO, 2005).

“ Observação XXXIII. O mestiço C..., irmão do assassino Manoel Felipe, é um homem de cerca de cinquenta anos, escuro, com características bem nítidas de negro e indígena. É um vaqueiro, considerado pelas pessoas da vizinhança um homem sério. Extremamente colérico, não pode tocar em bebidas alcoólicas sem se tornar provocativo, briguento e sempre acaba por chegar à violência e até o crime. Ele me disse que evita as discussões e tem tanto medo de não poder se controlar, que, quando é insultado, fode dos lugares onde se encontra”. (RODRIGUES, 2008, p. 1173)

A teoria de Nina Rodrigues é fruto dos pensamentos raciais construídos na Europa, reformulados para a realidade brasileira e as necessidades intelectuais da construção do país. Aprofundar-se em sua lógica argumentativa permite-nos a compreensão de que existe uma historicidade nos pensamentos que vão sendo reformulados para cada local e contexto. Forma-se assim um sistema de valores que, rotulado como ciência, terá legitimidade e assumirá um estatuto de verdade, porém sempre permeado pelos interesses da elite política e econômica. Veremos a seguir como essas teorias serão empregadas pela intelectualidade brasileira para legitimar cientificamente o pensamento da classe dominante, constituindo o imaginário social da primeira república.

1.4.1. Nina Rodrigues e Canudos

Importante para os fins da nossa pesquisa é refletir como todo o repertório teórico desenvolvido até aqui por Nina Rodrigues será acionado em sua análise sobre as “loucuras” individuais ou coletivas encontradas no arraial de Canudos, nos artigos “A louca epidêmica de Canudos”, publicado na *Revista Brasileira* em 1897 e “A loucura das multidões”¹³, de 1901, sucessivamente republicados em *As coletividades anormais* (1939). Como observa Ana Maria Oda (2000), a análise conjuntural de Nina Rodrigues apresenta um discurso que articula sua perspectiva de médico com a de membro da elite intelectual da época, permeada por sua crença nos valores republicanos, tudo isso no quadro das teorias raciais..

Nos dois textos, o autor articula as noções de raça, degenerescência, “atavismo” (típica expressão lombrosiana) e suas relações com as loucuras individual e coletiva, dentro do contexto específico da revolta de Canudos. Antônio Conselheiro, líder do

¹³ Originalmente publicado em francês: “La folie des foules. Epidémie de folie religieuse” *Annales medico-psychologiques*, Paris, 1901.

movimento sócio religioso que trabalharemos com mais profundidade mais adiante, é visto por Nina Rodrigues como um louco profeta, cuja origem mestiça lhe causava desequilíbrios mentais e que contagiou outros sertanejos em sua alienação mental.

A identificação da “loucura” do Conselheiro nasce da frustração de ter encontrado um crânio absolutamente normal (assim como no caso de Lucas da Feira), quando da análise craniológica efetuada sobre sua cabeça exumada. Se “Antônio Conselheiro era realmente muito suspeito de ser degenerado, na sua qualidade de mestiço” (RODRIGUES, 2006 [1939], p. 90), não era, porém, um degenerado conforme as teorias lombrosianas do “criminoso nato”, e sim, louco.

Seguindo a teoria de Magnan¹⁴, Nina Rodrigues aponta um processo de “delírio crônico de evolução sistemática”, ocorrido na pessoa de Antônio Maciel, para que se tornasse Antônio Conselheiro, identificando as quatro fases indicadas pelo psiquiatra francês: “a longa duração do delírio, suas transformações em fases bem distintas, a sistematização delirante perfeita, as alucinações do alienado” (Ibid., p. 88).

Entretanto, dentro de seus delírios, Antônio Conselheiro assume um papel coerente, como enviado de Deus, ao desprezar a vida mundana e ao se afastar das preocupações materiais. Segundo Nina Rodrigues, “O seu viver é uma oração contínua e contínuo o seu convívio com Deus, provavelmente de origem alucinatória” (Ibid., p. 46).

A “loucura” que o Conselheiro espalhou entre os sertanejos não foi apenas um tipo simples de delírio, mas algo facilmente transmitido para o mestiço que possui capacidades mentais aptas para receber a loucura. Essa transmissão de faculdades será chamada por Nina Rodrigues de epidemia vesânica, teoria desenvolvida desde 1877, por Lasègue e Falret. A epidemia vesânica possui três leis de contágio: a primeira é a existência de um agente ativo que possui o delírio e que passa o contágio para a “multidão” (elemento passivo); a segunda é “a convivência prolongada das duas ordens de espíritos”, compartilhando experiências e sentimentos. A última lei afirma que para o contágio acontecer, é preciso que o delírio faça sentido para as pessoas, aproximando o discurso daquilo que já aconteceu ou que exista a chance de acontecer.

¹⁴ Valentin Magnan (1835-1916), já na década 1870, trabalhava a degeneração das raças a partir de ideia de evolução, defendendo a tese de que os mestiços com degenerações físicas e mentais atrasavam o progresso natural da espécie. (ODA, 2000, 140)

O elemento passivo de Canudos, que compõe a “multidão”, é o jagunço, homem guerreiro, sujeito fisicamente mestiço e conflituoso em suas manifestações sociais, pois forma-se como “fusão quase inviável” de civilizações desiguais. Porém, segundo o autor, jagunço não é qualquer mestiço. Com efeito:

“Muito diferente é o mestiço do litoral, que a aguardente, o ambiente das cidades, a luta pela vida mais intelectual do que física, uma civilização superior às exigências da sua organização física e mental, enfraqueceram, abastardaram, acentuando a nota degenerativa que já resulta do simples cruzamento de raças antropológicamente muito diferentes” (Ibid., p. 49)

Em contrapartida, os jagunços:

“[..], ao contrário, revelam-se inteiriços o caráter indomável do índio selvagem, o gosto pela vida errante e nômade, a resistência aos sofrimentos físicos, à fome, à sede, às intempéries, decidido pendor pelas aventuras da guerra, cuja improvisação eles descobrem no menor pretexto, sempre prontos e decididos para as razias das vilas e povoados, para as depredações à mão armada, [...] (Ibid., p. 50).

O mestiço do litoral é visto por Nina Rodrigues como o ápice do ser degenerado, enquanto os jagunços formados pelo sertão nordestino possuem qualidades bélicas que garantem sua virilidade:

“...dedicado até a morte, matando ou deixando-se matar sem mesmo saber por que, foi sempre inextinguível o valor com que se batiam, consumada a tática, a habilidade de guerreiros que punham em prática, relembrando as lutas heroicas do aborígene contra o invasor europeu” (Ibid., p. 51).

Encontramos aqui aquela mistura entre desprezo pela “inviabilidade” racial do sertanejo e admiração pela sua força e virilidade que caracterizará e descrição de Canudos enquanto epopeia sertaneja em Euclides da Cunha. Encontramos também a mesma exaltação de Euclides do mestiço do sertão, *versus* a degeneração do mestiço do litoral Além disso, não deixa de ser interessante, apesar da leitura racista e biológica dos eventos, uma atenção de outra ordem, poderíamos dizer “sociológica” para as condições sócio-políticas da população sertaneja, oprimida pelo poder daquilo que será chamado mais tarde de “mandonismo local”

“O que predomina soberana é a vontade, são os sentimentos ou os interesses pessoais dos chefes, réculos ou mandões, diante dos quais as maiores garantias da liberdade individual, todas as formas regulares de processo, ou se transformam em recurso de perseguição contra inocentes, se desafetos, ou se anulam em benefício de criminosos quando amigos. (...). Antigamente eram estes senhores feudais os grandes estancieiros, os criadores abastados, os proprietários de engenho; atualmente são principalmente os chefes políticos locais, os amigos do governo, os

fabricantes de eleitores fantásticos. (...) Esta situação que o jagunço não chega mesmo a compreender mas de que acaba sempre sendo o responsável legal, oferece-lhes todavia o melhor ensejo para satisfação dos seus instintos guerreiros” (Ibid., p. 152)

1.5. Euclides da Cunha

Como vimos, a república buscou, a partir de transformações materiais e simbólicas de sua capital, a instauração de um progresso civilizatório que modernizasse e consolidasse a nação. Foi um processo legitimado pelo “racismo científico”, teoria que esteve presente nas práticas do governo brasileiro (CORRÊA, 2001), cujas ações distinguiram “superiores” e “inferiores”, brasileiros ou menos brasileiros, na busca de um ideal de nação a partir do modelo racial do homem branco e da cultura europeia.

Nessa perspectiva, as duas regiões, o litoral e o sertão, ao serem comparadas, tiveram seus contrastes salientados, permitindo que elas figurassem como símbolos poderosos no imaginário social brasileiro. Assim, torna-se difícil distinguir entre os processos históricos e sociais e as construções intelectuais, tendo a impressão de que uns e outras se alimentem reciprocamente.

O litoral possuía a abundância das plantações, especialmente os canaviais, que cobriam largas extensões de terra, enquanto, no sertão, caracterizado pela vegetação de caatinga e pela aridez do deserto, a terra seca permitia a parca plantação de subsistência, fatigada pela ausência de água. O sertão era uma vastidão sem fim e suas ausências, por um lado, possibilitavam uma visão livre do horizonte e, por outro, tornavam dura a vida do sertanejo. Já no litoral, a floresta proporcionava a sombra, uma vida menos regrada, detentora de condições mais favoráveis de existência.

A mão de obra escrava foi pouco utilizada no sertão, diferentemente da grande necessidade de mão de obra exigida nas plantações de cana de açúcar; dessa forma, prevaleceu, no litoral, a miscigenação entre o negro e o branco, enquanto o indígena foi rapidamente expulso ou, aparentemente, “civilizado”. No sertão, constitui-se uma população formada pelo cruzamento entre indígenas e brancos, mestiços que compunham as bases do homem sertanejo. Pelo menos essa era a convicção dos intelectuais até poucas décadas atrás. Estudos recentes têm mostrado que a mestiçagem

e, de qualquer forma, os trânsitos sociais e culturais entre negros e indígena foram bem mais intensos do que se pensava¹⁵.

A religiosidade praticada pelo sertanejo era ríspida, algo sofrido, permeada por flagelações que marcavam os corpos durante as procissões. Tementes a Deus, os sertanejos rezavam para que sua realidade fosse aplacada pela bondade divina; mas também, fiéis de um Deus de cólera, davam vida a movimentos sócio religiosos que almejavam a vinda do messias construindo o futuro escatológico nas tantas “cidades santas” do sertão. Tratava-se de um catolicismo popular originado na pregação das missões catequizadoras dos gentios e, sucessivamente, nas “santas missões” que formaram um caldeirão cultural do fim do mundo (POMPA, 1998). Esta religião “*tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem*” (BASTIDE, 1975, p. 88) se contrapunha a do litoral, com suas belas igrejas e seus “*rubicondos anjos barrocos*” (ibid.), cujas práticas pareciam mais “próximas” da tradição romana.

Capistrano de Abreu foi quem cunhou a poderosa expressão: “civilização do couro”, para indicar o sertão. Esta civilização tinha a agropecuária como pilar, pois era do bovino que vinha a principal forma de subsistência do sertanejo, identificado com o vaqueiro. A produção de carne alimentava os habitantes do litoral, enquanto o couro retirado do gado servia de matéria prima para inúmeros afazeres da vida cotidiana. A importância do couro para os sertanejos não se restringia apenas às roupas, utilizadas como verdadeiras armaduras, equipamentos compostos por chapéu, luvas, gibão e botas, todas de couro, que os protegiam dos espinhos característicos do ecossistema da caatinga que tornava dura a labuta, mas também estava presente em toda uma gama de ferramentas e utensílios domésticos:

Pode-se apanhar muitos fatos da vida daqueles sertanejos dizendo que atravessaram a *época do couro*. De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas da faca ...” (ABREU, 1998, p. 135)

A vida sertaneja estampada no couro simbolizava o valor social do gado. O cotidiano era permeado pelo cuidado do sertanejo com o gado, não apenas o próprio, mas todo aquele que cruzasse o seu caminho. O código de honra sertanejo, elemento

¹⁵ Cf. CARVALHO, REESINK, CAVIGNAC, 2011.

trabalhado com maior profundidade no terceiro capítulo, fazia com que o gado alheio fosse cuidado e devidamente devolvido ao seu dono.

Os proprietários possuíam a garantia do retorno do gado perdido, que era marcado por distintas assinaturas feitas em sua pele ou orelha. Enquanto a concepção de posse no litoral demandou que as terras fossem delimitadas e que a força da palavra fosse substituída pela lei, tornando a propriedade da terra o maior bem econômico, a noção de honra tornou de pouca eficácia as cercas nas terras sem fronteiras do sertão..

É no gado que se situa a linguagem da honra entre os vaqueiros, de certa forma analogamente ao que narrou Evans Pritchard (2007) sobre o povo Nuer, que tinha no gado seu idioma social, haja vista que o animal era central para sua alimentação e elemento simbólico norteador de outras esferas sociais. Por serem sociedades pastoris, ambas possuíam a manutenção e reprodução do gado como foco central; mas, como veremos, para formar o idioma social do vaqueiro e do sertanejo em geral, é preciso somar a violência, a religiosidade e a honra como elementos constitutivos.

A oposição litoral/sertão procede desde o período colonial (cf. item 1.1), porém, após a independência do Brasil, a célebre oposição ganhou seu primeiro registro com os escritos de Visconde de Uruguai¹⁶. Entretanto, é, sobretudo, a partir de Euclides da Cunha (1866-1909) que se formam as bases da dicotomia que demarca os espaços e os elementos que constituiriam a nação brasileira.

Ao eternizar a Guerra de Canudos, *Os Sertões* (1902) traz ao leitor uma narrativa literária e científica sobre um dos episódios mais emblemáticos – embora não o único – da relação entre o jovem Estado Brasileiro e seu “outro”: as populações dispersas nos sertões do Nordeste que construíram sua utopia social em Belo Monte.

A Guerra de Canudos (1896-1897) ocorreu nos confins do estado da Bahia, entre as forças expedicionárias do exército brasileiro e os moradores do Arraial de Belo Monte. Foi o trágico epílogo da utopia sertaneja liderada por Antônio Conselheiro: a construção de uma cidade santa, onde vigorassem os princípios religiosos do catolicismo e políticos da monarquia, destruídos, na opinião dos adeptos, pelo advento da república. Euclides da Cunha acompanhou as expedições como correspondente de guerra do jornal Estado de São Paulo e, após o seu retorno, entre 1897 e 1902, em um período em que trabalhava como engenheiro na construção de uma ponte sobre o Rio

¹⁶ Para uma reflexão a respeito, cf. MÄDER, 2006.

Pardo¹⁷ transformou o material de campo em uma das obras-primas da literatura e da ciência da época: *Os Sertões*, publicado em 1902.

A literatura produzida tanto sobre o movimento “messiânico” de Canudos quanto sobre a obra de Euclides é imensa e não cabe citá-la aqui. Apenas, utilizaremos nesse capítulo os autores que ajudam a colocar *Os Sertões* no interior da reflexão que estamos elaborando a respeito da construção do sertão. Discutiremos no próximo capítulo a construção do “messianismo”.

Se, por um lado, a potente narrativa de Euclides tem a capacidade de nos devolver o contexto histórico e cultural no qual se consumiu o drama de Canudos, por outro lado, a própria divisão da obra de nos três capítulos: a terra, o homem e a luta, já diz muito sobre sua visão dos acontecimentos e, mais ainda, sobre o contexto intelectual característico dos primeiros anos da República, quando a “ciência” deveria indicar a solução dos problemas sociais brasileiros

Com efeito, a constituição geográfica e geológica da região seca da caatinga é, para o autor, determinante para a formação do Homem sertanejo, sua barbárie, sua fragilidade psíquica que levaram massas camponesa a seguir a “loucura” do Conselheiro e, ao mesmo tempo, sua força que venceu três das quatro expedições enviadas ao arraial. Herdeiro das teorias raciais de Nina Rodrigues mas também adepto das teorias “mesológicas”, que atribuíam a causas ambientais determinadas configurações intelectuais, Euclides da Cunha utilizou o determinismo biológico e geográfico na constituição do sertanejo bárbaro, mas, de uma forma contraditória, o sertão tornou-se também o símbolo da nacionalidade brasileira.

A problemática da nacionalidade brasileira, questão importante da obra euclidiana, está centrada na falta de unidade racial de seu povo, como pode ser visto em seu pessimismo: “Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca” (CUNHA, 2016 [1902], p. 79). Essa ausência de homogeneidade racial, devida à presença da degenerescência dos mestiços litorâneos, não permitia identificar nas cidades da costa brasileira, uma cultura original da *terra brasilis*, capaz de desenvolver as características positivas das raças.

¹⁷ Euclides era engenheiro, assim como outros protagonistas da construção do Brasil republicano, como é o caso, por exemplo do Marechal Rondon, que foi seu colega na Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro.

Entretanto, Euclides da Cunha atribuiu outro estatuto para o mestiço sertanejo, analisando-o como um indivíduo “atrasado”, não mais como mestiço degenerado, uma mudança de perspectiva que colocou o sertanejo rumo ao progresso civilizacional.

A sua evolução psíquica, por mais demorada que esteja destinada a ser, tem agora, a garantia de um tipo fisicamente constituído e forte. Aquela raça cruzada surge autônoma e, de algum modo, original, transfigurado, pela própria combinação, todos os atributos herdados; de sorte que, despeada afinal da existência selvagem, pode alcançar a vida civilizada por isto mesmo que não a atingiu de repente (CUNHA, 2016, p. 114).

Assim, a perspectiva de Euclides inverte de certa maneira a relação litoral/sertão, colocando uma raça “forte”, e por isso mesmo passível de evolução, no lugar inóspito do sertão, enquanto as funções complexas da vida urbana do litoral são entregue a “órgãos mal constituídos”, os mestiços do litoral. Ao analisar o sertanejo como uma “raça forte e antiga, de caracteres definidos e imutáveis mesmo nas maiores crises – quando a roupa de couro do vaqueiro se faz a armadura flexível do jagunço” (Ibid., p. 104), Euclides da Cunha valorizou a historicidade da “civilização do couro”, encontrando, no sertanejo nordestino, a gênese do povo brasileiro.

O sertanejo pertencia a uma raça formada por séculos de isolamento no interior do país, o que favoreceu a formação de um mestiço íntegro, um homem forte, adaptado ao meio em que vivia. Nas palavras do autor:

(...) o homem do sertão parece feito por um molde único, revelando quase os mesmos caracteres físicos, a mesma tez, variando brevemente do mameluco bronzeado ao cafuz trigueiro; (...) os mesmos caracteres morais traduzindo-se nas mesmas superstições, nos mesmos vícios, e nas mesmas virtudes (Ibid., p. 110).

Essa homogeneidade propiciada positivamente pelo isolamento geográfico tornou o sertanejo imune à civilização, mas também livre das más influências que poderiam ser trazidas pela rápida adaptação a esta sem ter os meios intelectuais para tanto, assim como aconteceu na cultura litorânea.

“Ora, os nossos rudes patrícios dos sertões do Norte forraram-se a esta última [a civilização]. O abandono em que jazeram teve função benéfica. Libertou-os da adaptação penosíssima a um estado social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados.

A fusão entre eles operou-se em circunstâncias mais compatíveis com os elementos inferiores. O fator étnico preeminente transmitindo-lhes as tendências civilizadoras não lhes impôs a civilização” (Ibid, p. 113).

A produção da obra euclidiana destoava dos outros discursos produzidos na época, pois, de acordo com Walnice Nogueira Galvão (2019), que analisa e cataloga toda a produção jornalística escrita durante o conflito, os conselheiristas não obtiveram nenhum espaço enunciativo e tiveram suas histórias narradas por jornalistas militares, que, de forma unânime, condenavam os sertanejos.

Foi nesse emaranhado de notícias negativas produzidas sobre Canudos – das quais a opinião pública não poderia discordar, pois esta avaliou de forma positiva o cerco realizado contra o arraial – que o lançamento de *Os Sertões* apareceu no pensamento social brasileiro como discurso de resistência. Euclides da Cunha criticou o envio das forças militares, responsáveis pelas mortes de, pelo menos, 25 mil conselheiristas, em uma crescente escalada de violência e barbárie nos últimos dias do conflito. O exército recorreu a canhões ingleses Withworth e a metralhadoras, degolou prisioneiros de guerra e queimou casas, gerando desgosto no autor, que partiu antes do fim do conflito (GALVÃO, 2009).

A obra euclidiana surgiu como uma denúncia, descrevendo os mestiços sertanejos como “extraordinários patrícios”, enquanto os soldados da república eram taxados como “mercenários inconscientes” e a guerra era claramente definida como um “crime”, tornando *Os Sertões* um “livro vingador” (GALVÃO, 2009, p. 11). Euclides da Cunha revelou o descaso e a violência cometida pelo governo da República, reconhecendo o conflito como um genocídio, e questionou a traição dos próprios princípios que sustentavam a jovem república: a igualdade e a liberdade (SCHWARCZ, 2019). Sua crítica gerou descontentamento nos militares ao governo, pois as altas patentes do exército tratavam os habitantes de Canudos como “fanáticos” e arraigados à “bandidagem”.

A trajetória educacional de Euclides da Cunha, permeada pelo contato com os valores republicanos, nos ajuda a compreender a produção de sua “obra vingadora”. Como mostra Nísia Trindade Lima, Euclides seguiu os princípios de seu professor Benjamin Constant, militar positivista que lhe apresentou valores como o pacifismo e a ideia de integrar a região interiorana ao restante do país. Além disso, ensinou-lhe observações positivas da conduta sertaneja e valores éticos que fortaleceriam a formação da civilização brasileira (LIMA, 2013).

Tais ensinamentos fizeram de Euclides da Cunha um defensor da República, para quem a implantação do sistema republicano no Brasil garantiria uma sociedade

permeada pelos preceitos de liberdade e igualdade, bases do pensamento iluminista francês, com as quais teve contato durante sua formação. Contudo, ocorreu a instauração de uma república excludente, cujas ações massacraram “a rocha viva da nossa raça” (CUNHA, 2016, p. 536), isto é, atacaram o povo formador de nossa nacionalidade.

Estas ações eram incompatíveis com a ideia de um governo que deveria construir uma “cidadania democrática” (LIMA, 2013, p. 15), mas, ao serem motivadas pelo conjunto de teorias raciais em voga, impediram os canudenses de gozarem dos mesmos direitos dos brasileiros do litoral. Este foi um contraste que decorreu de uma república que fortaleceu as desigualdades e tornou a liberdade opaca no sistema coronelista (ver adiante) não só a dos sertanejos, mas, como vimos, de todos aqueles considerados seres inferiores.

Para além da simples oposição entre litoral e sertão, o trabalho de Euclides apresenta uma tensão entre a construção de uma sociedade autêntica e outra “artificial”. Isto é, a obra *Os Sertões*, conforme Lima (Ibid, p. 94-96) formula um projeto civilizatório e científico que esbarra num processo de desenvolvimento excludente, no qual as políticas governamentais não contemplaram o homem sertanejo, tornando tal processo “inautêntico”, pois, por exemplo, o Rio De Janeiro, espelho da república, possuía uma cultura emprestada de elementos exteriores.

Desta forma, ao não tratarem a relação entre litoral e sertão como uma simples oposição entre “bem” e “mal”, mas inalterando de alguma maneira – a maneira do determinismo positivista característico de sua época –, as obras de Euclides da Cunha e Nina Rodrigues nos permitem recompor o contexto multifacetado de produção dessas oposições no pensamento social brasileiro

Seus escritos fazem parte de um período histórico no qual os pensadores brasileiros tentavam encontrar coerência intelectual a partir do “racismo científico” – conjunto teórico predominante nos círculos intelectuais –, que embasava a reflexão sobre a construção do povo e da nação.

Dessa forma, os trabalhos produzidos por esses intelectuais forneceram elementos simbólicos para a construção de uma territorialidade imaginada, atrelando ao pensamento social brasileiro uma fronteira que está além dos espaços geográficos, separando simbolicamente com o fim da avenida central, bárbaros e civilizados. Porém, mesmo após um século do fim de Canudos e os dias atuais, a garantia de cidadania não é plenamente assegurada, pois, nas regiões sertanejas, ainda falta acesso à educação, à

saúde, à moradia, ao transporte, aos bens culturais, enfim, aos direitos de cidadania. almejados por Euclides da Cunha para a nação brasileira.

CAPÍTULO 2

FANÁTICOS E CANGACEIROS

2.1. – Fanáticos e cangaceiros: os binômios explicativos

A partir da década de 1930, com o início da modernização do país, o problema-Brasil começou a ser estudado com os instrumentos das ciências sociais, liberadas dos determinismos biológicos de marca positivista que caracterizaram a época anterior. A institucionalização das ciências sociais nas universidades quebrou o monopólio da medicina, da engenharia e do direito como únicas ciências legitimadas para encontrar soluções para os problemas do país. Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, e, sucessivamente, Caio Prado Jr., Darcy Ribeiro, Celso Furtado, Florestan Fernandes cruzaram às áreas da política, da economia, da história, da sociologia, da antropologia, para interpretar a sociedade brasileira.

Assim como o Brasil como um todo, também o sertão teve seus “intérpretes” que, se, por um lado, lançaram mão de categorias econômicas e sociológicas para dar conta dos fenômenos sociais típicos do sertão, por outro lado, não renunciaram, pelo menos em alguns casos, a determinismos de vários tipos que, na esteira dos autores seminais abordados no primeiro capítulo, radicalizaram a “alteridade” do sertão. Iniciada por Raymundo Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, a leitura do sertão baseada em binômios indissociáveis, como é o caso da relação ao mesmo tempo “natural” e “doentia” entre violência e religiosidade, foi reproduzida por outros intelectuais que construíram interpretações sobre a sociedade sertaneja.

Trabalharemos juntos a categoria “fanatismo” e cangaço, porque não apenas pertencem ao mesmo repertório cultural sertanejo, mas a própria literatura os trabalhou juntos, mostrando como um é a contrapartida do outro. Vários autores interpretaram e,

ao mesmo tempo, construíram simbolicamente o sertão, a partir do célebre binômio *cangaço/ fanatismo*, que identifica a relação doentia apontada acima, marcando em seus textos alteridades absolutas, definidas, que de forma radical molduram o sertão, transformando características da sociedade sertaneja em loucuras coletivas. Veremos como vários autores manipulam tais categorias analíticas, utilizando essa alteridade radical na articulação de suas análises: construindo um outro sempre visto como atrasado e pertencente a um sertão sempre aquém, ou além, do que e de onde deveria estar.

Um outro binômio, de certa forma, explica – ainda nos moldes do determinismo positivista – o binômio *cangaço/fanatismo*: Seca e Fome.

2.2. Seca e fome: as causas

O capitão Optato Gueiros, em seu livro de memórias *Lampião: memórias de um oficial ex-comandante de forças volantes* (1956), defende-se das acusações de excessiva violência cometida por suas tropas na caça aos cangaceiros e durante a tentativa de apaziguamento do movimento messiânico Pau de Colher¹⁸. Escrevendo na década de 1950, mas remetendo na narrativa a acontecimentos ocorridos nas décadas de 1920 e 1930, ele aponta para os traços positivos do sertanejo, na tradição iniciada por Euclides da Cunha que se perpetuou entre os autores sucessivos, descrevendo os sertanejos como possuidores de grande caráter e honra. O autor não utiliza análises de cunho racial em sua obra mas não deixa de usar um curioso determinismo ambiental, atribuindo ao clima seco do sertão a ausência de insetos, que causariam doenças e morte. Isto é, para o capitão a boa saúde permitia a propagação dos cangaceiros pelo sertão!

O que interessa mais na obra é a afirmação de que devido a questões de “*política, fome, injustiça e ignorância*”, alguns são levados para a vida de banditismo: “[...] *todo cangaceiro teve a sua história amarga, que o forçou à decisão suprema de apelar para o banditismo*” (GUEIROS, 1956, p. 14). Essas trajetórias de vida são o que distinguem os sertanejos; nesse sentido, não há distinção entre os cangaceiros e os “volantes”, popularmente “macacos”, os civis contratados para o combate ao cangaço.

¹⁸ Para uma análise desse movimento, cf. Pompa, 2009.

Ambos dotados de coragem e valentia, unidos por qualidades que não os deixam ter medo dos confrontos:

"Comandei verdadeiras feras. Tínhamos o direito, às vezes, de alistar civis sertanejos, que depois, apesar de serem efetivados como soldados, nada conheciam de disciplina, nem qualquer outra instrução a não ser o manêjo do fuzil, para atirar. Uma tropa, composta dessa gente, naqueles tempos, só não era o mesmo cangaceiro porque não se consentia que matassem e furtassem, mas o desejo de fazer tudo isso alguns deles tinham" (Ibid., p.1956: 207)¹⁹.

O autor/nativo defende que a prática da violência faz parte dos homens de seu tempo e de seu lugar, estado inerente à cultura sertaneja, valor social compartilhado no sertão. Enquanto “nativo”, o capitão compartilha da visão do mundo de suas vítimas, cangaceiros e “fanáticos”, e é assim que se defende das acusações de excessiva “violência” em suas ações. Nesse sentido, apesar de pertencer à elite letrada, ele se torna quase testemunha do *humus* cultural sertanejo no qual a “violência” encontra sua lógica e sua razão de ser.

Distante do “racismo científico”, pois não se relaciona violência e raça, mas encontrando nas condições materiais e culturais do sertão os motivos que levaram os indivíduos para o crime, Optato Gueiros também atribui a elementos presentes na cultura os devaneios que torna o sertanejo suscetível a crendices e superstições, traços que favorecem a formação dos “fanáticos”, indivíduos com enfermidade espiritual, que deveriam ser tratados com respeito. Porém, no momento em que estes passam a cometer crimes, perdem o direito a esse respeito para serem tratados como bandidos. Essa mudança de “status” atribuída pelo autor, nos parece ser de caráter jurídico, buscando nesta dimensão a justificativa da contradição entre as ideias e as práticas do capitão.

Assim como outros intelectuais que veremos adiante, Gueiros acredita que exista uma ausência de coerência lógica nas práticas dos sertanejos que se devotaram aos movimentos escatológicos como o de Beato José Lourenço do Caldeirão²⁰ ou de Padre Cicero, sem conseguir levar em consideração – apesar de compartilhar pelo menos uma parte desta - a própria perspectiva do nativo. Por exemplo, ao exemplo de “falta de coerência”, o autor relata a história de um romeiro que não conseguia carregar uma cruz e que, por conselho de Zé Lourenço, trabalhou por três meses numa terra, sem soldo,

¹⁹ A identidade entre os cangaceiros e as tropas volantes foram apontadas por vários autores. Cf Vilela, 1999; Pericás, 2010.

²⁰ Cf. Pompa, 2009.

para se redimir dos pecados que deixavam a cruz pesada, ao passo que não se importava com o enriquecimento gratuito do dono da terra. (GUEIROS, 1956, p.182)

O problema da fome, apontado superficialmente até aqui, é aprofundado em Josué de Castro, em sua famosa obra *Geografia da Fome* (1984 [1946]) que, a partir da análise da escassez nutricional, mostra como o reflexo da fome interfere no comportamento social de todo o grupo sertanejo. Assim, como as teorias raciais da Primeira República, está presente o discurso biológico, pautado em preceitos científicos, para afirmar que tanto o “fanatismo” como o cangaceirismo são causados pela falta de nutrientes no corpo do sertanejo, sobretudo a falta de vitaminas do complexo B, cuja carência pode provocar estados de insanidade, além de intensificar sentimentos de ira e irritabilidade. Isso torna os sertanejos esquizotímicos, levados a extremos, como “*seus cangaceiros sanguinários e seus beatos fanáticos*”, sendo que a falta de controle mental enfraquece os escrúpulos e a moral do sujeito (CASTRO, 1984, p. 248):

“Em ambos, o que se vê é o uso desproporcionado e inadequado da força — da força física ou da força mental — para lutar contra a calamidade e seus trágicos efeitos. Contra o cerco que a fome estabelece em torno destas populações, levando-as a toda sorte de desesperos” (Ibid., p. 250).

Josué de Castro toma o cuidado de não atribuir totalmente a questões de ordem fisiológica as características sociais do sertanejo, não querendo atribuir sua explicação a um “impulso de biologismo” “um tanto ingênuo”:

“Inúmeros outros fatores hoje bem conhecidos e estudados interferem em sua elaboração, traçando mesmo as direções gerais do fenômeno, esboçando em linhas um tanto imprecisas as suas tendências básicas, mas não há dúvida que o cataclismo social precipita seu aparecimento, provocando a sua cristalização definitiva.” (Ibid., p. 251).

É evidente a preocupação do “cientista” de encontrar explicações objetivas para o fenômeno social, mais uma vez articulado no binômio indissociável fanatismo/cangaceirismo (Antônio Conselheiro é por ele definido “fanático cangaceiro”).

Josué de Castro conhece tanto os autores clássicos sobre o sertão, como Euclides da Cunha, quando a sociologia a ele contemporânea. Numerosas são as referências recíprocas entre o médico pernambucano e o antropólogo francês Roger Bastide (1975). Ao citar Castro, Bastide retoma a ideia de que o cangaço foi causado pela fuga da fome

e que, apelando para forças metafísicas, o beato traduz a vitória moral perante às adversidades da seca; ambos utilizam-se em suas ações de “*força física e força mental*” de maneira desproporcional. Desse modo, assim como Euclides da Cunha, Roger Bastide e Castro, utilizaram a palavra “força” para enobrecer o sertanejo (BASTIDE, 1975, p. 95; CASTRO, 1984, p. 250).

Bastide, ao descrever a binômio seca/fanatismo, nos apresenta as agudezas da região:

“No sertão, a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem; religião da cólera divina, num solo em que a seca encena imagens do Juízo Final, e em que os rubicundos anjos barrocos, negros ou brancos, cedem lugar aos anjos do extermínio. O penitente vergastado pelas disciplinas, lava com sangue os pecados do mundo, e o profeta substitui aqui o padre”. (BASTIDE, 1975, p. 88),

Em sua análise, estão presentes as mazelas da seca e elementos do catolicismo “rústico” do sertão, entrelaçados pelos códigos escatológicos presentes nas práticas sertanejas. A partir dessa análise, Bastide torna-se o primeiro antropólogo a relacionar o processo de formação da religião sertaneja a partir da amálgama entre a cosmologia indígena - para ele centrada no mito da “terra sem males” e a pregação missionária, que deixou no sertão a narrativa do êxodo do povo de Israel do Egito na busca da “Terra da Promissão” (BASTIDE, 1975, p. 96). Esta relação será retomada, décadas mais tarde, por Cristina Pompa, em seu estudo sobre a composição daquela que a autora chama a “cultura do fim do mundo” (POMPA, 2004).

Abelardo F. Montenegro (1973), cuja obra principal, *Fanáticos e Cangaceiros*, é um bom exemplo do binômio que estamos discutindo, também trabalha as causas do fanatismo no Nordeste na perspectiva da fome, misturando fatores de ordem física, geográfica, psicológica e social: “escravidão do homem ao quadro geográfico”; “secas e epidemias”, “pobreza”, “analfabetismo”, “insegurança individual” e “santuários públicos”(Ibid. p. 29). Assim como Gueiros, sua análise faz parte de uma tradição que define o catolicismo popular sertanejo em termos de “misticismo”, sendo clara a conotação pejorativa do termo, que indica crendices, superstições, enfim, falta de racionalidade. Para o autor:

“As populações sertanejas são profundamente místicas. Sentem-se insopitavelmente (sic) atraídas pelo maravilhoso, pelo sobrenatural, por tudo aquilo que, inexplicável para elas, significa a manifestação de vontade divina,

ou disposição de potência que não é deste mundo” (MONTENEGRO, 1973, p. 13)

Ao dizer que acreditam em algo inexplicável, não se permite que os sertanejos deem sentido para as suas ações, e nem se tenta a compreensão do significado de seus códigos culturais. No texto de Montenegro, o sujeito místico carece da razão, suas ações não possuem lógica e seu único movimento é de adoração das divindades, ignorantes como é das leis científicas que governam a natureza:

“irretorquivelmente, a sociedade sertaneja via de regra se forma na base de ditadura teocrática. Mas por que? Pelo estado de cultura, pelas condições de vida em que se encontram, pela mentalidade rudimentar que possuem, é a resposta” (Ibid, p. 174).

Na impossibilidade de controlar as forças da natureza, as injustiças sociais e as próprias pulsões, o sertanejo alimenta-se de “sonhos messiânicos”, para Montenegro também, inspirados na primeira catequese:

“Sonhos messiânicos são alimentados, formando verdadeiro ciclo, cujos fundamentos remontam à fase da catequese. As lendas, profecias e canções giram em torno da figura do messias que virá para garantir a bem-aventurança aos que sofrem e aos que tem fome de justiça”. (Ibid, 1973, p.13)

A prática religiosa do sujeito sertanejo é separada epistemologicamente em três tipos místicos, classificados weberianamente como “puros”, a partir de formas de conduta: o penitente, o beato e o fanático. O penitente pertence às camadas mais baixas de uma sociedade agrícola, é aquele que reza, canta e participa das procissões de penitência ou flagelação (Ibid, p. 23 e 24). O beato deixa de trabalhar para viver rezando, sua subsistência é garantida pela caridade, (Ibid: 25)²¹. O último:

“[...] é o místico em ação, o que segue semi-automaticamente o imperativo de sua consciência de grau inferior. É o cego executor dos ditames dessa rudimentar consciência. É o que marcha diretamente ao alvo sem temer consequências, porque se julga impelido por força estranha, sobrenatural, que o elegeu para realização do ato heroico. (...) A obediência à disciplina, o espírito de sacrifício, o desapego à vida e à fortuna, tudo se explica pela certeza do fanático de agir de acordo com a vontade divina, obediência que lhe valerá a recompensa final.” (Ibid, 1973, p. 27).

²¹ Para Xavier de Oliveira, o Beato é “*um sujeito celibatário, que faz votos de castidade (real ou aparente), que não tem profissão, porque deixou de trabalhar, e que vive da caridade dos bons e das explorações aos crentes*”, e “*passa o dia a rezar nas igrejas, a visitar os enfermos, a enterrar os mortos, a ensinar orações aos crédulos, tudo de acordo com os preceitos do catecismo*” (Oliveira, 1920: 39).

Esse conjunto de práticas descritas por Montenegro, além de serem estigmatizadas pela literatura, também foram marginalizadas pela Igreja Católica e pela “civilização” presente no litoral, pois foi durante o auge das “teorias raciais” e do discurso civilizatório republicano que se deram as maiores concentrações de “fanáticos”, sob duas lideranças: Padre Cícero Romão Batista (1844-1934) e Antônio Vicente Mendes Maciel (1830-1897), vulgo Padim Ciço e Antônio Conselheiro.

2.3. Os líderes sertanejos

Na economia no presente trabalho, não cabe a narrativa detalhada da trajetória desses dois líderes sertanejos e dos eventos que marcaram a história deles e do Nordeste nas primeiras décadas do século vinte. Vale apenas mencionar de forma extremamente resumida, alguns momentos destas trajetórias e desses eventos, que possuem uma bibliografia imensa, fazendo referência a alguns autores e, no caso de Canudos, ao próprio Euclides da Cunha.

Padre Cícero Romão Batista, nascido em Crato, no Ceará, foi ordenado padre em 1870 e iniciou sua atividade em um povoado batizado sucessivamente “Juazeiro” pelo mesmo padre. A partir do “milagre da hóstia”, de 1889, quando a hóstia ministrada à devota Maria de Araújo se transformou em sangue, evento reconhecido popularmente como o primeiro milagre em Juazeiro do Norte, a cidade e Padre Cícero tornam-se cada vez mais o centro de uma intensa devoção popular, entrando em atrito com a alta hierarquia da Igreja Católica. Padre Cícero foi suspenso *a divinis* e morreu, em 1934, sem conseguir a reabilitação e, muito menos, o reconhecimento do “milagre”. Apenas em 2016 obteve o “perdão” eclesiástico, por mão de Papa Francisco.

Embora o padre não elaborasse algum tipo de ideologia milenarista, os autores concordam em afirmar que expectativas de tipo messiânico cercavam o padre, desde os primeiros episódios de sonhos e visões que o levaram a se estabelecer em Juazeiro. Mas a verdadeira origem do movimento de tipo “messiânico” que, desde o episódio do sangue, levou cotidianamente centenas de romeiros para a cidade do milagre, foi a fé popular propagada pelas ‘beatas’, marcada pela visão apocalíptica da iminente destruição do mundo. A derrubada da monarquia e a recém-decretada autoridade da República sobre o matrimônio, até então, domínio exclusivo da Igreja, era considerado

um claro sinal do iminente “juízo final” (Della Cava 1977, p. 68; Monteiro, 2006 [1978], p. 64) .

As mesmas razões históricas (fim da monarquia e laicização do estado) motivaram as expectativas messiânicas características do movimento de Canudos. Antônio Vicente Mendes Maciel, o futuro Antônio Conselheiro, nasceu em Nova Vila de Campo Maior (Quixeramobim), no Ceará. Sua vida do foi marcada pela violência costumeira do sertão: do conflitos entre sua família e a dos Araújo, à vergonha pela traição de sua esposa, que o levou a começar sua peregrinação pelos sertões, onde ninguém saberia seu nome e pudesse ter abrigo na absoluta escuridão de sua identidade (CUNHA, 2016, p. 154).

O “misticismo exacerbado” de Antônio Conselheiro, tão típico da região do Cariri - a mesma de Juazeiro do Norte - por onde iniciou suas pregações, onde atuavam confrarias de penitentes e onde vivera também o padre mestre Ibiapina²² -, também propagava o milenarismo. O fim do mundo estava próximo: portanto, era necessário para os adeptos o abandono de todos os pertences e de toda vaidades, uma vez que, diante da catástrofe eminente, as fortunas se tornariam inúteis e da vida só se esperava um purgatório duro. O lugar escolhido para realizar o reino de deus na terra foi a fazenda de Belo Monte, na Bahia, conhecida como Canudos, pelo hábito dos moradores e fumar cachimbo nos bambus que ali cresciam. Euclides da Cunha explica que a fazenda já estava em plena decadência quando *“chegou aquele em 1893: tijupares em abandono; vazios aos pousos, estara em plena decadencia.”* (CUNHA, 2016, p. 172).

O crescimento de Canudos foi vertiginoso, para lá convergiam turmas sucessivas das vilas e dos povoados mais remotos. Antes de irem a Canudos, os fiéis vendiam nas feiras uma extraordinária quantidade de gado, pois sua intenção principal era juntar algum dinheiro e reparti-lo com o santo conselheiro. Canudos chegou a abrigar mais de vinte mil pessoas, tornando-se um importante aglomerado de pequenas casas, com igreja e escola, protegidas por um incrível círculo de trincheiras cavadas em todos os lugares.

²² Padre Mestre Ibiapina foi uma figura matricial da pregação itinerante de beatos e conselheiros do sertão. Advogado de formação, dedicou-se à pregação religiosa, mas também a obras filantrópicas, como as famosas “casas de caridade”, abrigo para jovens órfãs sem recursos, e a obras “públicas”, como a construção de açudes, cemitérios e capelas (Della Cava, 1977, p. 30 ss.; Monteiro, 2006, p. 51 ss.)

Tanto Padre Cicero como Antônio Conselheiro tornaram-se figuras míticas para os habitantes do sertão. O segundo, com pouco mais de trinta anos, acumulara na época todas as lendas dos sertanejos, além de respeito absoluto e admiração, tornando-o juiz incondicional de divergências ou brigas. O primeiro, foi considerado um santo Patriarca e Padrinho dos *“doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e dos pecadores”*, acabando por ser considerado como um “câncer” pela hierarquia da Igreja. (Della Cava, 1977, pp. 117)

Como notam todos os autores, em Juazeiro do Norte, com o seu afastamento dos assuntos oficiais da igreja, Padre Cicero se inseriu completamente no sistema coronelista, instituído pela República: basta pensar no famoso “pacto dos coronéis”, de 1911, pelo qual os signatários, sob o égide do Padre, obrigavam-se a manter o *status quo* na política do Vale do Cariri. Diferente foi Antônio Conselheiro, que se distanciando das elites locais e da influência da Igreja, fazendo da classe dominante brasileira seu inimigo. Desse modo, até o final da vida de Padre Cicero, só cresceu seu prestígio material e espiritual, enquanto a vida do líder de Canudos foi destruída pelas forças do exército brasileiro.

Trajetórias de vida com finais diferentes, mas que, coerentes com a estrutura simbólica sertaneja, marcam e são marcados pelo contexto cultural em que se inserem e, ao mesmo tempo, constroem o modo de analisar o sertão nordestino. Com efeito, os feitos dos dois líderes sertanejos tornaram-se eventos, no sentido de SAHLINS (2008 [1981]), na medida em que eles agiram conforme o conjunto simbólico sertanejo:

“Basicamente, a ideia é muito simples. As pessoas agem em relação às circunstâncias de acordo com os seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e coisas” (Ibid, p. 125).

Porém, o evento não é apenas a repetição de uma estrutura pré-determinada, mas, de acordo com as contingências históricas (as “conjunturas” de Sahlins), o evento muda o decorrer da história e a própria estrutura social:

“No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.” (Ibid.).

O Padre do sertão acabou influenciando a história regional, o “gnóstico bronco”, como definiu Euclides, e os conselheiristas de Canudos, apesar de destruídos pelas

forças de repressão daquela República que deveria construir a cidadania para todos, tentaram construir uma outra história para o sertão e acabaram se tornando o símbolo deste.

Nesse sentido, a leitura “científica” que deles foi dada também contribuiu para a construção do evento. As ações foram transformadas em interpretações pelos intelectuais conforme estruturas de pensamento específicas: aquelas criadas nos ambientes republicanos marcados pelo positivismo e, assim, voltaram ao sertão como experiência significativa. Não é raro, até os dias de hoje, ouvir pelos próprios atores sociais expressões como “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” ou “Canudos não se rendeu”.

Padre Cicero e Antônio Conselheiro assumem significado histórico quando são definidos conforme a agência dos intelectuais que os interpretam, em um movimento que modifica o pensamento social brasileiro a partir de uma outra relação: aquela entre acontecimento/obra e a estrutura/teoria científica.

Não há como desvencilhar a análise proposta em uma obra de seu período de produção, pois ela será academicamente revalidada pelo sistema cultural presente e realocada em alguma tradição teórica, ressignificando o próprio campo intelectual e, dessa forma, atualizando o gabarito simbólico da estrutura.

A contínua produção acadêmica decorre na transformação de suas teorias, mostrando como *“nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura torna-se a sua transformação”* (SAHLINS, 2008, p. 28). A partir de um determinado momento histórico, a república não precisou mais das teorias raciais ou deterministas para explicar seu “outro”. Outro conjunto de teorias, as sociológicas e, mais especificamente, as de cunho marxista que veremos adiante, construiu em outras bases o binômio cangaço/fanatismo, sem deixar, porém, de reproduzir uma estrutura de pensamento marcada pelo viés explicativo, que não permitia a compreensão completa do sertão.

A liderança assumido por Padre Cicero e Antônio Conselheiro dentro da hierarquia social sertaneja aciona sistemas de categorias na estrutura que dão peso em suas ações, maximizando as consequências de suas decisões e práticas, pois a ação dotada de significado influencia o sistema simbólico ao mesmo tempo em que tal sistema limita as possibilidades interpretativas da ação. Nesse processo dialético, em que o intelectual é também um ator social, o acontecimento histórico acaba se consolidando e criando novos mitos.

Desse modo, após a morte do patriarca de Juazeiro do Norte, a reprodução da estrutura – social e simbólica - pode ser observada nos mais de 2,5 milhões de turistas e romeiros que visitam anualmente sua estátua na Colina do Horto, local santo para seus fiéis. Diferente é o caso da tentativa malsucedida de Antônio Conselheiro de abalar a estrutura social de opressão²³: as terras de Canudos foram concretamente inundadas e simbolicamente submersas pelas águas da represa de Cocorobó, não deixando de realizar a, verdadeira ou suposta, profecia do Conselheiro: “o sertão vai virar mar”. Desta forma, graças à reprodução mítica na cultura popular e à reprodução científico-literária de sua “loucura”, sua memória não foi enfraquecida.

Trataremos, nas páginas a seguir, da formação histórica do outro polo do binômio: o cangaceiro, o sujeito sertanejo que articula, em sua vida, elementos de violência e devoção religiosa. A contradição – característica da cultura dos observadores – entre essas categorias, fez com que elas fossem tratadas de forma separada nas análises, procurando explicar (ou, na maioria das vezes, desconsiderar) o “absurdo” da presença simultânea, nos mesmos indivíduos, das duas. Mas é exatamente esta a característica da “religião feroz” ou do “banditismo devoto”: são atos singulares e não contraditórios praticados pelos agentes sociais. É desse modo que criminosos comuns, jagunços e cangaceiros estiveram, a partir de códigos religiosos, no entorno de Padre Cicero e Antônio Conselheiro.

Um bom exemplo dessa dificuldade e compreender a especificidade sertaneja a partir de categorias pré-constituídas, como a de “religião” e de “violência”, está nas obras de cunho marxista que tomam destaque na produção acadêmica brasileira, bem como no contexto intelectual e político em que viveram esses autores.

2.4. Ciências sociais, cultura popular e ditadura

Como vimos no início deste capítulo, a partir da década de 1930 iniciou o processo de institucionalização das Ciências Sociais que, para dar conta do problema

²³ Um dos principais inimigos de Antônio Conselheiro foi Cícero Dantas Martins (1838-1903), Barão de Jeremoabo, o maior proprietário de terras do Nordeste, com 61 fazendas em torno do Arraial de belo Monte. As riquezas familiares de Dantas provinham de serviços prestados à casa da Torre de Garcia d'Ávila. O Barão de Jeremoabo, que foi o coronel político na região do vale do Rio Vaza-Barris, em cartas, criticou o êxodo de sua mão de obra/eleitorado para Canudos, quebrando, dessa forma, a ordem social quando venderam todas suas posses e partiram ao encontro de Conselheiro (SAMPAIO, 2001).

nacional, abandonaram as explicações baseadas nos vários determinismos positivistas (racial, geográfico, médico, etc.) e se orientaram por outras vertentes, embora, como vimos também, as interpretações do sertão e dos sertanejos permanecessem até a década de 1950 e 1960, marcadas pela simpatia por explicações de tipo biológico, como no caso de Josué de Castro. Muito esquematicamente, podemos afirmar que, com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, o olhar sobre o “povo” brasileiro foi pautado por uma sociologia de marca culturalista (sob a influência, respectivamente, de Franz Boas e Max Weber), enquanto a análise marxista guiou Caio Prado, só para citar os mais consagrados autores que “que inventaram o Brasil” (CARDOSO, 1993).

Um momento central na trajetória das ciências sociais no Brasil foi profundamente o golpe militar de 1964, sobretudo com o endurecimento da ditadura, a partir do A.I-5, de 1968, que levou inúmeros intelectuais que trabalhavam nas universidades públicas – principalmente na USP e UFRJ – a serem exilados, demitidos ou aposentados de forma compulsória. Apesar do latente estado de violência causado pelos Inquéritos Policiais Militares (IPMs) e do fechamento, em 1964, do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), os estudos sociológicos não entraram em recessão, pelo contrário, viu-se uma expansão das instituições privadas que ofereciam bachareis e licenciaturas em ciências políticas e sociais. Esse crescimento fica claramente visível ao compararmos o ano de 1932, que manteve apenas duas graduações em estudos sociais, o de 1968, com 33 cursos, e, depois, o de 1976, já com 83 (LIEDKE Filho, 2005, p. 398), além do fato de que nenhuma universidade chegou a ser totalmente esvaziada. Um número importante de cientistas sociais cassados permaneceu no país, organizados em centros como o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), o Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) e o Instituto de Desenvolvimento Social, Econômico e Político (IDESP), que contribuíram, ao lado das universidades privadas e públicas, para o avanço da pesquisa social no Brasil.

A ciências sociais brasileiras reorganizaram-se institucional e profissionalmente nesse contexto totalitário, fazendo com que os temas privilegiados nas pesquisas girassem em torno do estudo da realidade do país pelo viés da *cultura popular*, tendo alguns desses centros de pesquisa também uma forte componente de ativismo social como no caso do CEDEC e, mais ainda, do Instituto de Estudos da Religião, o ISER, no Rio de Janeiro (SORJ, 1995, p. 332 ss.). Nesse contexto, a “cultura popular”, a

“religião popular” e a “questão rural” no Brasil passaram a ser estudadas de forma paralela.

Evidentemente, o estudo da cultura popular não se iniciou na década de 1960: basta pensar no interesse pelos estudos de folclore típico do romantismo europeu: os folcloristas

“... viram nas festas, na poesia, nos jogos, nas músicas e nas danças das classes subalternas, não só uma forma de resistência cultural, se não um sistema cultural de preservação do ‘espírito do povo’ base de muitos nacionalismos emergentes” (ROCHA, 2009, p. 219)

No Brasil, os estudos de folclore de Mário de Andrade mostram o quanto a cultura popular fosse importantes para os intelectuais modernista, assim como a atenção de um Gilberto Freyre para a mestiçagem cultural presente nos objetos, nas palavras, na música popular, evidencia que era ali que os intelectuais procuravam os elementos da nacionalidade e da identidade brasileira.

A partir dos anos de 1960 até a década de 1980, porém, se abriu uma segunda fase de interesse pela cultura popular, que, além de um refinamento dos instrumentos de investigação, agora especificamente sociológicos e antropológicos, evidencia o engajamento político dos intelectuais nas transformações da sociedade brasileira, tendo a “cultura popular” como discurso ideológico, construindo um movimento que busca a “conscientização política do povo” e assumindo a missão de elaborar a cultura nacional (Ibid., p. 224). Neste segundo momento, a cultura popular, assim como a “educação popular” aproximavam-se de um movimento revolucionário:

A cultura popular diria respeito à consciência que imediatamente deságua na ação política e cujo propósito último é a educação revolucionária das massas; seria uma forma de trabalho revolucionário que tem por objetivo acelerar a velocidade com que se transformam os suportes materiais da sociedade num processo que unifica cultura e revolução (PAIVA, 2003, p. 40).

Desse modo, os intelectuais, na década de 1960 e, principalmente, a partir de 1970, buscaram um protagonismo como agentes de transformação e resistência política perante à ditadura, entrelaçando em seus viveres a pesquisa acadêmica e a militância política. Em boa parte, os estudos stavam embasados pelas teorias marxistas, consolidadas na universidade, de modo que o “modelo vigente de se fazer ciência social, centrado na leitura de Marx e preocupado em instituir uma reflexão dialética”

(LAHUERTA, 2001, p. 72) se constituía como conjunto teórico de interpretação da realidade.

Mesmo quando não abertamente inspirados pelas teorias marxistas, os cientistas sociais brasileiros realizavam suas pesquisas não apenas com o interesse de compreender a sociedade, mas, também, com a possibilidade de transformá-la, de intervir em seu desenvolvimento (BOTELHO, CARVALHO, 2011). Desse modo, podemos observar o já citado Montenegro, que defendia a “cura” do fanatismo a partir da instalação de redes de energia elétrica no Nordeste, tecnologia que, supostamente, tiraria o sertanejo da ignorância.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, orientanda de Bastide e filiada ao mesmo grupo socialista de Antônio Candido, também faz parte desse contexto político e acadêmico. Suas obras, embora não pautadas pelo viés marxista mas orientadas científica e politicamente pela ideia do “reformismo” foram reconhecidas e apreciadas no exterior, inclusive por autores marxistas, como Eric Hobsbawm, que traduziu para o inglês uma de suas obras (MARTINS, 2019). A autora consolida na literatura acadêmica o termo “cultura rústica” – cunhado por Antônio Candido –, ao aprofundar-se na sociologia rural, em estudos sobre o campesinato brasileiro sob uma perspectiva sócio-política: daí o grande interesse, e os grandes resultados de pesquisa, sobre messianismo e cangaço, vistos justamente no prisma da “cultura rústica” (ver adiante, cap. 3)

Outro intelectual que trabalhou o binômio cangaço/fanatismo, este sim, declaradamente marxista, foi Rui Facó, militante do partido comunista brasileiro, que morou na União Soviética entre 1952 e 1958, período em que o General Dutra perseguia os membros do PCB. Sua análise sobre o campesinato brasileiro foi realizada após seu retorno ao Brasil, sendo uma contribuição à literatura de cunho revolucionário, na esteira, como veremos, de Eric Hobsbawm.

A bibliografia produzida por esses autores fornece fontes históricas sobre o sertão, mas, ao mesmo tempo, constitui também um objeto de pesquisa, como veremos a seguir.

2.5. Cangaço, Messianismo e suas teorias

Como vimos, cangaço e messianismo foram considerados uma unidade pela literatura, principalmente aquela pertencente à primeira metade do século. No entanto, os estudos sociológicos realizados a partir dos anos de 1960 e 1970 distinguem os fenômenos, embora, em geral, quem se interessou por um se interessou por outro também, como no caso de Maria Isaura pereira de Queiroz ou de Rui Facó.

Para fins de clareza, trabalharemos separadamente os dois temas

2.5.1. *O Cangaço*²⁴

Segundo Shaker, é a partir de 1922 que o cangaço emerge como força social, “dotada de uma relativa autonomia ante o poder local” e Lampião se “movimenta pelos sertões dos Estados de Pernambuco, Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Alagoas, às custas da fraqueza do poder dominante local no seu combate” (SHAKER 1979, p. 49). Lampião morre em 1938, um ano após o início da ditadura varguista, que se empenhou consideravelmente na eliminação dos “desvios” sertanejos, tanto no caso do cangaço quanto no dos “fanatismos” do Caldeirão do beato José Lourenço e da comunidade de Pau de Colher, destruídos respectivamente, em 1937 e 1938 (POMPA, 2009).

Ao longo de seus quase 20 anos de cangaço, os feitos de Lampião tornaram-no uma lenda. Maria Isaura pereira de Queiroz, citando dados do capitão Optado Gueiros,

“[...] Lampião assassinou para mais de 1000 pessoas, incendiou umas 500 propriedades, matou mais de 5000 reses; violentou mais de 200 mulheres e tomou parte em mais de 200 combates, aqui e nos seis Estados nordestinos. Foi ferido seis vezes em Pernambuco. Além disso, nas lutas, mais de duzentos sargentos, cabos e soldados perderam a vida; outros sucumbiram ao cangaço, ou a doenças que apanharam nas campanhas. Mais de 600 cangaceiros de Lampião teriam sido capturados e mortos, e o chefe perdeu seus três irmãos” (QUEIROZ 1977, p. 140).

²⁴ Entre todas as etimologias das palavras “cangaço” e “cangaceiro”, a mais aceita é a de Billy Chandler, segundo o qual os termos, que aparentemente começaram a ser usado na década de 1830, se relacionavam à “canga” ou “cangalho”, o jugo dos bois. Talvez o cangaceiro fosse chamado assim pela maneira de carregar o rifle nas costas (CHANDLER, 1981, p. 15)

Foi no dia 29 de julho que Lampião morreu, juntamente com outros dez cangaceiros, naquilo que foi chamado de massacre de Angico. A localização de seu esconderijo foi descoberta por meio de tortura, que levou o comerciante Pedro Cândido a trair Lampião e revelar o segredo. O bando foi pego de surpresa na gruta que os abrigava e, sob os tiros, os volantes fizeram com que o conflito não durasse mais do que quinze minutos:

“As cabeças dos onze cangaceiros foram arrumadas nas escadarias da igreja matriz, na Praça do Monumento, e ali ficaram expostas à curiosidade pública. De Santana do Ipanema, as cabeças foram conduzidas em caminhão para Maceió, onde chegaram a 31 de julho e ficaram em exposição no quartel da polícia, na Praça da Cadeia, até o outro dia, sendo levadas, às 22 horas, para o necrotério da Santa Casa de Misericórdia, para exame médico legal” (QUEIROZ, 1977, p. 120-121).

Após a morte de Lampião, o cangaceiro Corisco buscou vingança pela morte de seu antigo chefe e companheiro, atacando inúmeras cidades ribeirinhas do rio S. Francisco e do estado de Alagoas. Sua morte, nas mãos do coronel José Rufino, em julho de 1940, colocou um fim no cangaço independente (Ibid., p 123).

A literatura produzida sobre sertão a partir da década de 1960, justamente por sua atenção às condições sociopolíticas, foca o interesse no sistema do coronelismo, que examinaremos em detalhes tal sistema no capítulo 3. Por enquanto, vale assinalar que a maior riqueza dos Coronéis sertanejos não se encontra na agricultura e nem no tamanho de suas fazendas. Devido ao clima inóspito, como já apontado por Euclides da Cunha (2016)²⁵, a riqueza de uma pessoa é medida pelo gado e não pela posse da terra (MARTINS, 1981, p. 51).

É esse sistema econômico e político centrado no gado que alimenta a formação do cangaço. Nas palavras de Arthur Shaker, no sertão, “a principal riqueza desses fazendeiros, dos ‘coronéis’ dessa região, é o gado e essa riqueza anda em quatro patas, é móvel, e impõe com maior rigor ao fazendeiro a aceitação dos pedidos dos cangaceiros²⁶.” (SHAKER, 1979, p. 80). Essa relação de ataque e defesa entre os

²⁵ “A atmosfera do local vista ao longe, vibra no chão e o calor que nos meados de outubro já chegam a 35 graus à sombra, acaba silenciosamente com o ecossistema, não possuindo os galhos franzinos das arvores nem uma flor e folha” (DA CUNHA, 2016, p. 47).

²⁶ Lampião escreveu um bilhete ameaçando o gado da família do Barão de Jeremoabo e pedindo 5 contos de reis. O documento pode ser visto na entrevista realizada por Livia Viola com André Dantas, no vídeo *Casarão do Barão de Jeremoabo – Bahia*, disponível na plataforma *YouTube*, postado no canal da entrevistadora. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9b-9BdjPOjo>. Acesso em: 03 nov. 2019.

cangaceiros e os coronéis comprometia as finanças das fazenda menores, porque não conseguiam alimentar muitos “jagunços”, responsáveis pela defesa das terras e dos animais que precisavam ser deslocados.²⁷

Saindo do determinismo biológico e buscando explicações sociais na história do sertão, Maria Isaura Pereira de Queiroz afirma que o nascimento do cangaço deu-se por volta de 1840, com fazendeiros e chefes políticos que pagavam um soldo e alimentos para “capangas” que assumiriam uma função de polícia. Já em 1870, os bandos começaram a se institucionalizar e serviam aos mandos do chefe local, mas, no final do mesmo século, alguns cangaceiros passaram a seguir livremente seu próprio destino. Antes, estavam presos à terra e ao chefe do clã, agora, os grupos se tornavam nômades e com liberdade para vagar pelo sertão. Também ficaram conhecidos como cangaceiros independentes (QUEIROZ, 1977, p. 43-55).

Já para José de Souza Martins, as causas que levaram o sertanejo a entrar no banditismo estavam nos conflitos familiares, lutas pela terra, crimes de honra e, sobretudo, na vingança, sendo que esta última não era vista como um ato criminoso, mas como o dever de um indivíduo de se vingar contra uma afronta. Após o ato vingado, o sujeito poderia entrar para um bando e tornar-se cangaceiro. Entretanto, dialogando com a metodologia marxista, o autor analisa que o cangaço possui sua gênese no questionamento do sertanejo perante o poder dos coronéis, pois o cangaceiro era alguém que havia perdido suas terras e que, por isso, se vingava da classe dominante (MARTINS, 1981).

O historiador inglês Hobsbawm salienta que os “bandidos sociais” são camponeses que lutam contra a opressão e a pobreza. Trata-se, portanto, de um fenômeno universal, uma autodefesa da sociedade rural, que se encontra em “condições anormais de tensão e desmembramento” (HOBSBAWM, 1970, p. 16). O banditismo se apresenta como uma forma primitiva de protesto social organizado, sendo que o homem pobre, muitas vezes, considera o próprio bandido como um herói, protegendo-o e transformando-o num mito, como no caso do Robin Hood. Os camponeses enobrecem seu herói com lendas que demonstram ações extraordinárias, cujos mitos de bravura estão presentes no folclore de várias sociedades (Ibid., p. 27). Esse protesto social não é

²⁷ O jagunço, de acordo com Euclides da Cunha (2016), é originário dos bandeirantes que povoaram o entorno do médio do Rio São Francisco, de personalidade menos carismática, mas, sobretudo, dotado de elevada força e resistência. Pode ser perigoso quando seu propósito é destruir seu adversário. O jagunço é aquele que trabalha para um patrão, enquanto o cangaceiro era livre, mesmo quando prestava algum serviço a alguém (MARTINS, 1981).

revolucionário, mas “reformistas”, uma vez que não pretende reverter as relações estruturais vigentes, diferentemente dos movimento “milénaristas”, que seriam, esses sim, revolucionários (Ibid., p. 22 e *passim*).

Rui Facó segue e radicaliza o viés de Hobsbawm, identificando nos ator dos “bandidos sociais” e dos “fanáticos” protestos políticos contra uma estrutura latifundiária, que concentra a posse de terra nas mãos de poucas pessoas em detrimento da maioria da população rural. O sertanejo se revolta quando vai adquirindo a consciência de que vive em uma situação de exploração e opressão:

“Contra fome e a miséria que aumentam com a seca, manifestam-se dois tipos de reação da parte dos pobres do campo: a) A formação de grupos de cangaceiros que lutam de armas na mão, assaltando fazendas, saqueando comboios e armazéns de víveres nas próprias cidades e vila; b) A formação de seitas de místicos – fanáticos em torno de um beato ou conselheiro, para implorar dádivas aos céus e remir os pecados, que seriam as causas de suas desgraças” (FACÓ, 1965, p. 34)

Também como Hobsbawm, o autor identifica graus diversos de luta, na medida em que distingue os dois tipos de movimento, afirmando que os adeptos de Padre Cicero, diferente dos seguidores de Antônio Conselheiro, não tinham a consciência de lutar pela propriedade da terra (Ibid. p. 147). Para o autor, o misticismo é a ideologia do “fanatismo”: “‘princípios’ que deveriam guia-los na luta por objetivos que eles mesmos não sabiam distinguir, obscuros confusos, e que só iriam tornar-se claros na evolução da própria luta” (Ibid., p. 57). O sertão de Rui Facó torna-se o palco da luta de classes entre dominantes e dominados, latifundiários e sertanejos, disputa que encontrou seu auge na guerra de Canudos, cujas histórias narradas pelas elites teria minimizado a causa revolucionária perante o monopólio da terra, ao tratar o movimento camponês como algo elaborado por simples bandidos. Na verdade, Canudos teria se constituído como um levante dos insubmissos frente à propriedade privada.

Ao interpretar o cangaço como modelo de resistência inconsciente da população camponesa frente à opressão, Rui Facó se insere na tradição de estudos “pecebistas”, que analisou o banditismo social desde a década de 1930. Basta pensar que, em 1931, um documento do Bureau Sul-Americano do Comintern declarava que “*o grupo de cangaceiros de Lampião e outros arrastam consigo sobretudo as grandes massas de*

joventes camponeses” que, perdidas as esperanças de obter algo do estado “feudal-burguês” resolveram pegar em armas contra ele.²⁸

Os trabalhos pertencentes a esta tradição distanciaram-se do determinismo racial para observar a violência sertaneja a partir do prisma da luta de classe. Assim, de algum forma, ajudaram a construir uma nova imagem do sertão e do cangaço, corroborando a criação de uma lenda brasileira, por vezes, comparada à de Robin Hood: Lampião, figura que marcou o imaginário sobre o sertão por seus feitos e por sua violência.

A partir de 1950, Lampião passou a ser considerado, pelo menos por uma certa literatura e por boa parte da tradição popular, um símbolo nacional que exprimia as qualidades do povo brasileiro. Era visto como um cangaceiro independente, rebelde, que defendia os pobres e lutava contra uma estrutura social exploratória no sertão, esta que privilegiava os coronéis e os ricos. Ao mesmo tempo, diversos grupos políticos defendiam seu caráter justiceiro e libertador, já que aqueles que tinham interesse na conservação da estrutura social vigente acusavam-no injustamente. Por fim, Lampião torna-se um personagem épico, com aventuras heroicas (QUEIROZ, 1977, p. 210 ss.).

A lenda de Lampião, contudo, não foi produzida por agentes sociais que tiveram contato direto com o cangaceiro, mas construída por interpretações realizadas por narrativas de outras pessoas, dessa forma, existindo inconsistências entre o ocorrido e sua narrativa. Esse ruído interpretativo também acontece na produção científica, como é possível observar, como nota Pericás nas obras *Rebeldes primitivos* e *Bandidos*, de Eric Hobsbawm. Para encontrar traços comuns entre os mais famosos bandidos sociais do meio rural, o historiador inglês recorreu ao folclore e às lendas acerca dos feitos de Lampião, ou seja, utilizou “imagens idealizadas desse personagem”, fontes que já passaram por filtros interpretativos. Na generalização teórica do autor, não se distinguem as especificidades geográficas, temporais e culturais de cada sociedade, estas que tornam múltiplas as motivações dos bandoleiros ao crime (PERICÁS, 2015b, p. 25).

Já citamos que os intelectuais dos anos pós 1964 possuíam um espírito “revolucionário” em suas obras. Vale lembrar, porém, que a maioria destes estudiosos brasileiros aderiram às teorias europeias e americanas, não tendo critério claro na transposição destas para a realidade do Brasil. A produção científica desse período é

²⁸ “Tese do Bureau Sul-Americano sobre a situação do Brasil e as tarefas do partido Comunista”, 1931, *apud* PERICÁS, 2015^a, p. 51),

chamado por Liutgarde Barros (2018) de “época amaldiçoada”, pois caracteriza um tempo em que não foram desenvolvidas teorias nacionais para explicar o próprio povo brasileiro.

O cangaço possui uma lógica específica que não pode arrolada na mesma categoria de fenômenos pertencentes a outros contextos históricos e sócio-culturais. Se há uma semelhança formal entre um cangaceiro e Robin Hood, a significação é muito diferente. O ato de roubar dos ricos e distribuir aos pobres, no sertão nordestino, não possui propósito social:

É sabido que alguns cangaceiros distribuíam dinheiro para os sertanejos humildes. Mas, em geral, guardavam para si as notas grandes, dando aos retirantes, aos pobres e às igrejas apenas alguns tostões, quase uma esmola. Não havia, então, uma partilha equitativa nem uma vontade real de “auxiliar” os mais necessitados. Afinal, moedas pesam nos bornais: preferiam carregar só notas de maior valor e joias (PERICÁS, 2015b, p. 38)

Os fatos descritos acima contrapõem-se às interpretações marxistas, que atribuem ao cangaceiro uma “consciência de classe”, sendo que roubar e dar o dinheiro não envolvia a subversão da estrutura e nem representava um movimento pré-revolucionário camponês. Na verdade, tal conduta tinha mais proximidade com o paternalismo dos coronéis, que ajudavam apenas as pessoas sobre o seu raio de influência para obter um retorno no futuro.

Luiz Bernardo Pericás (2015b) tem contribuído na desmitificação do banditismo social brasileiro, apresentando uma análise sobre as origens familiares dos famosos cangaceiros: Antônio Silvino, Sinhô Pereira, Jesuíno Brilhante e até de Lampião. O autor constatou que a maioria dos chefes do cangaço pertenciam ou estavam relacionados às famílias importantes, detentoras de terras e donas de escravos.

Por estarem vinculados às camadas mais elevadas da sociedade sertaneja, a socialização desses chefes se dá, principalmente, com as lideranças rurais, ou seja, os coronéis. Isso significa que os chefes cangaceiros, responsáveis pelos ditames do cangaço, ficavam mais à vontade perto das elites locais²⁹, grupos que apresentavam maior afinidade com seus parentes ou amigos. Em contraponto, esses mesmos chefes tinham pouca ou nenhuma simpatia com as camadas mais pobres da sociedade sertaneja, sendo que, na

²⁹ Lampião, segundo Liutgarde Barros, possuía fazendas e animais antes de se tornar efetivamente cangaceiro em 1922. Ele possuía em Pernambuco uma tropa de burros, para fazer negociações comerciais em sua vizinhança, e também ia até Sergipe e Bahia com as suas mercadorias. Posteriormente, entrou num sistema de dependência, ao atacar as fazendas que seriam compradas por seus “padrinhos”, os únicos que lhe vendiam armas (BARROS, apud DANTAS, 2008).

maioria dos casos, o que eles buscavam era o suprimento de seus próprios interesses (PERICÁS, 2015b, p. 35 e 39).

Nesse tocante, conforme Pericás, as obras marxistas não observaram o fato de que os cangaceiros não seguirem um modelo revolucionário não indica a inexistência de sua consciência política, pois eram indivíduos inteirados sobre o que acontecia em seu entorno, sobre as relações de poder que melindravam o sertão e agiram em suas vidas a partir de suas próprias escolhas.

Essa “consciência”, no entanto, não significa uma visão igualitária. Pelo contrário: o sertanejo pobre sofreu todos os tipos possíveis de violência na mão de Lampião, pois a dominação do povo sertanejo a partir de atitudes do “rei do cangaço” minguiu a alimentação, a criação de animais, o pouco dinheiro acumulado e até mudou o costume de preservar sementes para a plantação do ano seguinte e de guardar alimentos que amenizariam a fome nos momentos de seca intensa. De acordo com Barros, o cangaço encolhia a chance dos sertanejos de “reconstruírem” seu próprio mundo em um ambiente tão marcado pela morte (BARROS, 2018, p. 68 e 69).

2.5.2. *O messianismo*

“Messianismo” e “milénarismo” são os termos mais usados para se referir aos movimentos sócio religiosos no Brasil “rústico”³⁰. Ambos, conforme Pompa (1998) são inadequados por projetarem categorias pertencentes a uma cosmologia tão hegemônica quanto a judaico-cristã em realidades que se distanciam desta tradição, centrando sua simbologia no culto aos santos. De qualquer forma, os elementos identificados por Pompa que identificam um movimento sócio-religioso são os seguintes: 1) uma coletividade que conceptualiza a realidade presente como crise e a define como um Tempo (ou um Tempo/Espaço) chegando ao Fim; 2) a expectativa de uma mudança mais ou menos radical dessa realidade, mudança definida como salvação e anunciada pelas profecias; 3) um *corpus* de crenças e práticas religiosas, tradicionais ou criadas *ex novo*, com o qual a coletividade visa realizar a mudança e inaugurar a nova ordem; 4) a presença de um ou mais personagens carismáticos, que a coletividade reconhece como líderes (Ibid).

³⁰ O messianismo não é sinónimo de milénarismo, pois o primeiro é uma subdivisão do segundo. Com efeito, o movimento messiânico acredita no retorno de um líder salvador, na liturgia cristã é representada por Jesus Cristo, num momento concomitante com o fim do milénio/ fim dos tempos (Cf. QUEIROZ, 1965).

A incontestada especialista dos messianismos no Brasil é Maria Isaura Pereira de Queiroz. Discípula de Bastide, a autora utiliza o conceito weberiano de "autoridade carismática" e sua relação com a estrutura social, bem como a noção durkheimiana de "anomia" e de "dupla causalidade" (interna e externa), trabalhados também por Bastide. Maria Isaura, que não se utiliza do materialismo histórico em sua análise, procura classificar os fenômenos messiânicos a partir do tipo de sociedade na qual eles se engendram, sociedade que é sempre estruturada segundo o sistema de parentesco.

A cultura "rústica" brasileira seria o reflexo de uma estrutura social baseada nas "pirâmides familiares", as linhagens, compostas de um núcleo consanguíneo, aureolado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, padrinhos e compadres, sob o mando de um chefe, o coronel (QUEIROZ, 1965, p. 290). Mesmo assim, ela utiliza a oposição de Hobsbawm entre movimentos "reformistas" e "revolucionários". Para a autora, os messianismos "rústicos" brasileiros, com exc, seriam "reformistas", tendo um caráter de conservação e continuidade da ordem social, posta em perigo por um estado permanente de anomia interna, devido aos inúmeros conflitos nas regiões, pulverizando a força constitutiva das "pirâmides familiares".

Utilizando-se de sólidos critérios sociológicos, Maria Isaura supera, assim as interpretações apriorísticas – que vimos nos itens anteriores - tendentes a classificar os movimentos religiosos no quadro de uma patologia social desviante. Tais critérios reconduzem o fenômeno a uma lógica social onde ele recupera seu caráter de “normalidade” ou, até, de “necessidade”. Essa perspectiva supera também as teses que, na linha de Hobsbawm, encaram os movimentos como reação ao choque entre classes sociais e os define, portanto, como formas “arcaicas” ou “pré-políticas” de revolução social.

É o caso de Rui Facó, que utiliza o mesmo recorte teórico do “banditismo social” para analisar os movimentos religiosos, cuja base seria “perfeitamente material” e cuja causa seria, mais uma vez, o monopólio latifundiário da terra que, abrigando uma economia monocultora voltada para a exportação, teria entravado brutalmente o crescimento das forças produtivas. A leitura em termo de “primitivismo” e “fanatismo” parece até ecoar as explicações do começo do século:

“O atraso intelectual extremo em que viviam as populações sertanejas, decorrente da estagnação econômica e cultural em geral, oferecia campo favorável ao misticismo, ao mais grosseiro fanatismo religioso. Não é possível negar o fato de que as crenças de caráter primitivo, as únicas compatíveis com o meio social e o grau de cultura em que proliferou o fanatismo em nossos sertões, guiam esses movimentos de

massas dos pobres do campo. E os impulsiona mesmo, de maneira incontestável. Mas tem havido uma evidente superestimação de sua influência, como se fosse o fanatismo a origem e o fim de tudo, esquecendo os fatores materiais que geraram o próprio fanatismo”. (FACÓ, 1965, p. 129-130)

Podemos lembrar que grande parte dos movimentos sócio-religiosos do Nordeste desenvolveram-se em regiões sertanejas, onde a agricultura *não* era voltada para a monocultura de exportação. Este tipo de generalização, porém, é funcional para a sustentação da teoria que constitui o eixo central do livro:

“Temos aí, à perfeição, a comprovação do conceito marxista do fenômeno religioso como a consciência primária que o homem tem de si mesmo quando ainda não atingiu o autodomínio, fraco e impotente em face de tudo o que o rodeia”.(Ibid., p. 42).

Os exemplos de análise do messianismo dos anos de 1960 poderiam ser multiplicados, mas os trechos apresentados são suficientes para mostrar que as preocupações desta época se concentravam na busca de chaves explicativas totalizantes (classificatória no caso de Maris Isaura; materialista no caso de Facó) para a ainda incompreensível realidade rural brasileira, em busca de uma solução – social e política do *problema sertão*. Isso levava a desconsiderar o que Geertz chamou, justamente nos anos de 1970, “o ponto de vista do nativo”.

Sob a influência de Geertz e daquela que se costuma chamar de “antropologia interpretativa”, os estudos sobre os sistemas simbólicos do Brasil rural (fundamentalmente o catolicismo popular, mas também outros fenômenos sócio-culturais como, justamente, o cangaço) começaram a ser realizados a partir de um outro olhar. Com efeito, a antropologia desta década é explicitamente marcada pela recusa da *explicação* objetiva unívoca e totalizante (as bases materiais, as estruturas sociais, a falta de nutrientes, a anomia social, etc.) e pela escolha da *compreensão* do fenômeno cultural a partir de seus agentes. Trata-se, nas palavras de Pompa,

“da passagem epistemológica da sociologia do evento para a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do “mistério” não apenas como fornecedora de sentido mas - no caso específico dos movimentos sócio-religiosos - como realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações *reais*.” (POMPA, 1998, p. 174).

Justamente em virtude da centralidade da história, e não apenas das estruturas, nesta guinada epistemológica, escolhemos, antes de entrar na análise dos autores, lançar um olhar um pouco mais aprofundado sobre a relação entre estruturas sociais, econômicas, políticas e simbólica no sertão do século vinte, palco dos acontecimentos: o sertão dos *coronéis*.

CAPÍTULO 3

SERTÃO: CORONELISMO, FANATISMO E CANGAÇO

3.1- Mandonismo: Senhores rurais e a formação dos latifúndios

A contextualização sócio-política do sertão nordestino, a partir da figura do coronel, permite compreender o ambiente social no qual surge o sistema simbólico no qual surgem os fenômenos do cangaço e dos movimentos sócio-religiosos, caracterizados pela literatura como expressão da “violência” do sertanejo.. Acompanharemos, dessa forma, alguns traços da violência cometida pelos mandões, a partir do período colonial e atravessando os outros períodos históricos. Essa violência que, no sertão, é caracterizada como costumeira ou “normal” (FRANCO, 1997), será analisada privilegiando atributos valorizados pelo sertanejo, isto é, códigos de honra e a valentia como elementos norteadores de um agir, e que se fazem presentes na figura do “cabra macho”.

Numa rápida reconstituição da origem da distribuição de terras no Brasil³¹, lembramos que, na época colonial, Portugal adotou uma política de doação de terras, pois não conseguia arcar com os custos da colonização no Brasil, devido a um declínio econômico causado por déficit comercial e problemas em seu consumo interno. Membros da nobreza ou pessoas da confiança do rei tornam-se donatários das capitanias hereditárias, transformando-as em grandes latifúndios. Dessa forma, a capitania hereditária transferiu os custos que seriam do Estado para “particulares”, como no caso de Duarte Coelho, donatário da capitania de Pernambuco, e Martim Afonso de Souza,

³¹ Para a questão territorial no Brasil cf. LIMA, 2002 [1954].

donatário da capitania de São Vicente, que mantinham relações com bancos europeus. Segundo Antônio Moraes, por exemplo, o engenho de São Vicente foi construído com dinheiro alemão (MORAES, 2001, p. 108).

O alto custo da construção de engenhos nas sesmarias para a produção de açúcar, fazia com que poucos homens de posses investissem nessa empreitada colonial. Sesmeiros com um poder aquisitivo mais baixo dependiam dos senhores de engenho³², para moer sua produção de cana de açúcar, pagando a moagem com partes de suas safras como forma de tributo, construindo, dessa forma, uma “clientela” que dependia do engenho. Ao mesmo tempo, os agregados³³, prestavam serviços nas fazendas dos senhores, por não possuírem suas próprias terras ou condições de mantê-las (QUEIROZ, 1969, p. 16).

O caminho econômico escolhido pela metrópole foi a agricultura de exportação; por isso, as políticas que envolviam a terra eram priorizadas, pois é da terra que vinha a riqueza. O açúcar foi a principal fonte de exportação da colônia até a década de 1840, momento em que o café³⁴ passou a ser a principal fonte agrícola exportadora do Brasil (FAORO, 1976: 409). A terra para produzir riquezas precisa de trabalho, mas a falta de mão de obra em solo brasileiro fez com que, por muitas vezes, os engenhos do litoral fossem paralisados. Os colonos buscaram na mão de obra indígena a resolução desse problema, mas a caça aos índios para fins de escravização resultou, em muitos casos, em conflitos abertos ou na migração desses povos para o interior do país (LINHARES e SILVA, 1999, p. 47; LINS, 1983, p. 21).

³² O empobrecimento do solo nos arquipélagos das Madeiras e dos Açores, desgastamento natural do solo, ao realizar sucessivos ciclos de plantio, faz com que Portugal, o principal exportador de açúcar na Europa, intensifique a produção de açúcar no nordeste brasileiro, tendo a década de 1570 como marco na produção açucareira no Brasil. (MORAES, 2001, p. 108)

³³ Na definição de Caio Prado Junior, “agregados”, que pertencem àquela que ele chama de “população vegetativa”, são aqueles que “se encostam a algum senhor poderoso, e em troca de pequenos serviços, às vezes até unicamente de sua simples presença, própria a aumentar a clientela do chefe e insuflar-lhe a vaidade, adquirem o direito de viver à sua sombra e receber dele proteção e auxílio” (PRADO Jr., 2006, p. 283)

³⁴ O café chega a proporção de 44% e o açúcar cai até 24% no total de exportações, em meados de 1840. Posteriormente a diferença entre o café e o açúcar teve seu pico com 62% das exportações do primeiro e 10% do segundo. Os produtores de café precisavam de terras e dinheiro, pois as safras de café demoravam seis anos para o amadurecimento. As terras que melhor se adequaram a plantação do café foram entorno do rio Paraíba. Tanto o café quanto o açúcar se pautaram em dois eixos: grandes extensões de terra e mão de obra escrava. (FAORO, 1976, p. 409-411)

A colonização portuguesa do vale do Rio São Francisco, norteia-se a partir desse processo de caça aos índios por habitantes de Pernambuco e Bahia. Antes da mão de obra indígena ser substituída pela força de trabalho africano, os primeiros povoados que margearam o Rio São Francisco eram formados por sertanejos oriundos do relacionamento entre portugueses e indígenas, uma vez que a figura do escravo presente nos engenhos do litoral, foi rara no interior³⁵ (LINS, 1983, p. 21-23).

O sertão nordestino também foi povoado por portugueses e mestiços que não conseguiram alcançar uma melhora em suas vidas no litoral, região das plantações de cana de açúcar, cuja sociedade de difícil mobilidade vertical, fazia-os submissos ao mando do senhor rural. A Carta Régia de 1701, proibia a criação de gado a menos de 10 léguas da costa brasileira, dessa forma, esses homens insatisfeitos com o mando do patrão, fizeram uma migração horizontal para o interior do país. Segundo Maria Machado, esses homens seguiram pela caatinga a partir das trilhas feitas pelos indígenas e lá se instalaram criando gado e mantendo plantios de subsistência. Outra razão que a autora aponta para a colonização no sertão foi a aquisição de suas próprias fazendas, que daria autonomia e liberdade em suas vidas ao se afastarem dos grandes senhores de engenho (MACHADO, 1973, p.143-144).

O povoamento do baixo-médio e baixo São Francisco no século XVII, acompanha o percurso do crescimento da pecuária no nordeste brasileiro. O governo colonial distingue economicamente a cana de açúcar, presente no litoral, com terras mais férteis e proximidade aos portos, permitindo o escoamento da produção agrícola ao comércio europeu, e a criação extensiva de bovinos no interior do país. Segundo Pompa, ocorreram duas expansões econômicas atribuídas à criação de gado no Nordeste. O primeiro fluxo começa da Bahia e segue o curso do São Francisco e do Itapicuru, esse percurso foi realizado no “*sertão de dentro*”, termo cunhado por Capistrano de Abreu. A segunda corrente de povoamento, que ocupara o “*sertão de fora*”, parte das regiões litorâneas de Pernambuco até chegar no Ceará, estado onde ambos os fluxos se encontraram (POMPA, 2003, p. 201).

³⁵ A expulsão dos holandeses nas terras do Maranhão, regiões do São Francisco e de toda a Zona da mata, pelos portugueses, desencadeia uma guerra que levará os negros fugidos das plantações de açúcar a formarem no estado de Alagoas o Quilombo dos Palmares, que em 1650, chegou a ter aproximadamente 70.000 habitantes, e sua duração aproximou-se há cem anos de existência. O quilombo foi exterminado com artilharias de munição pesada no final do século XVII, marcando o fim do principal movimento negro no Nordeste. (MORAES, 2001, p. 111)

Com o deslocamento da pecuária para o interior do país, novas entradas surgem para o sertão, formando novos caminhos para a região norte do Brasil. Pompa limita aquilo que chamará de sertão em seus estudos a partir da descrição que Capistrano faz desses movimentos. Seguindo o exemplo da autora, defino a região geográfica que chamo de sertão nesse trabalho a partir das seguintes palavras de Capistrano de Abreu:

“ Um dos mais antigos passava por Pombal no Itapecuru, Jeremoabo no Vasabarris, e atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada chamou o gado da outra margem. Esta, pertencente a Pernambuco por todos os títulos, ficou de fato baiana, foi povoado por baianos, e como o chapadão do São Francisco se estreita depois da grande volta aonde ao contrário atinge sua maior expansão o do Paraíba, consumou-se aqui a passagem de um para outro, e encontraram-se os baianos com a gente vinda do Maranhão. O riacho do Terra Novo e o do Brígida facilitaram a marcha para o Ceará, pelo do Pontal e pela Serra dos Dois Irmãos passaram os caminhos do Piauí. Nem o Parnaíba teve o poder para conter a onda invasora: Patos Bons foi povoado por baianos e até meados do século XVIII teve comunicações exclusivamente com a Bahia”. (ABREU, 1998, p. 132-133)

Também, esse capítulo foca particularmente o sertão do São Francisco, por ser esta a região de eclosão de muitos “movimentos messiânicos” e do cangaço: as terras dos poderosos senhores da Casa da Torre e da Casa da Ponte.

Em 1663, o senhor da Casa da Ponte, Antônio Guedes de Brito, recebia da coroa portuguesa gigantescas extensões de terra que ficavam na margem direita do Rio São Francisco, margem baiana. Enquanto, do outro lado do Rio, na margem pernambucana, a Casa da Torre, de Garcia d’ Ávila, tornava-se um grande latifundiário controlando as terras do Piauí e Ceará. Ambas as casas, no final do século XVIII, possuíam a maioria das fazendas de gado no sertão, cujo lado baiano possuía quinhentas mil cabeças de gado, enquanto havia 800 mil, do lado pernambucano (LINS, 1983, p. 27).

A Casa da Torre fomentou a construção da estrada chamada “Roteiro do Brasil” que ia de Salvador até São Luís, mesma estrada utilizada pelo bandeirante Domingos Jorge Velho, ao fundar Teresina e ao combater o quilombo dos Palmares. A finalidade da estrada era abrir novos campos para a pecuária. Para isso, foram contratados bandeirantes paulistas que iam exterminando os índios da caatinga. Segundo Antônio Moraes, foi a primeira vez em terras brasileiras, que as expedições não focavam no apaziguamento ou aldeamento dos indígenas, mas possuíam o objetivo de exterminá-

los³⁶. O argumento utilizado para legitimar os ataques foi que os indígenas estavam se aliando militarmente aos holandeses.

As ações expansionistas dos portugueses, que visavam o alargamento da fronteira pastoril sobre as terras indígenas, resultou em conflitos armados entre forças coloniais e indígenas das regiões semiáridas do Nordeste; esse embate ficou marcado como a “guerra dos bárbaros”, ou “*revolta dos Cariris*”. (MORAES, 2001, p. 111). O conflito ocorre entre o leste do Maranhão e o norte da Bahia, compreendendo parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco. Os indígenas chamados de “bárbaros” fazem parte de uma gama de etnias: Tarairiú Janduí, Ariú, Icó, Payayá, Paiacú e outros, entretanto a historiografia chamará todos esses grupos étnicos de “Tapuia” (POMPA, 2003, p. 271).

Segundo Pompa, várias expedições paulistas, financiadas ou não pelo governo baiano, destinaram-se ao sertão para capturarem os índios. A autora, por exemplo, cita a captura de 1500 índios “Maracas”, espalhados por 14 aldeias. Os sobreviventes das epidemias e do maltrato da captura foram escravizados e levados para São Vicente. A autora salienta que o início e o fim da “guerra dos bárbaros” foram marcados pelo interesse dos *curraleiros*, isto é, dos grandes criadores de gado, como o senhor da Casa da Torre, Francisco Dias d’Ávila, que na Guerra no São Francisco (1674-1679), obteve a patente de capitão-mor da entrada e de “coronel da companhia São Francisco” (Ibid, p. 275-276).

A autora conclui que a “guerra dos bárbaros” apresenta uma complexidade que vai além do genocídio indígena, “foi muito mais do que guerra de extermínio para permitir o avanço da frente pastoril”, pois as fontes demonstram o quanto os “Tapuias” foram agentes de sua própria história, ativos em suas decisões dentro do contexto histórico totalmente adverso, atuando e tentando garantir sua sobrevivência material e simbólica perante às adversidades (Ibid, p. 219).

Entretanto, também são relatados nesse período muitos “ataques” de indígenas às fazendas³⁷, ou saques realizados por ladrões e outros indivíduos que colocavam em risco homens e animais, que estavam sob cuidados do senhor. O incentivo para os colonos se protegerem dos ataques com “lanças, espadas, espingardas, bestas e

³⁶ Da mesma opinião é Pedro Puntoni (2002).

³⁷ Na documentação colonial, a menção a “ataques” indígenas é corriqueira, em geral para justificar a prática escravizadora dos colonos ou dos bandeirantes em termos de “defesa”, ou, diretamente, de “guerra justa” (cf PERRONE MOISES, 1992)

pólvora”, além de fortificarem suas casas, existia desde o Regimento do primeiro Governador Geral, Tomé de Souza,. Os senhores de engenho tornavam-se, segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, verdadeiros “chefes de bandos armados”, que a partir de sua autoridade e poder local, possuíam as condições de amparo às pessoas que viviam em suas fazendas. A sua força vinha dos braços dos escravos, agregados, parentes e afins (QUEIROZ,1969, p. 11-16).

O início da colonização também é marcado por conflitos entre as Casas (como a da Ponte e a da Torre) por disputas de terra, além da proteção dos latifúndios contra os quilombolas, o “perigo negro”, ou contra os índios “rebeldes” à ordem colonial, ambos caçados pelos sertanejos e revendidos. Esse contexto fazia com que a vida dos pioneiros do sertão fosse marcada por um constante estado de guerra, que os transformavam em verdadeiros “titãs” – nas palavras de Wilson Lins - para a manutenção de suas terras, como no caso do Vale do São Francisco (LINS,1983, p. 28).

Essa instabilidade social se intensificou a partir de 1543³⁸, quando a coroa impulsiona a colonização no sertão. Dentre as iniciativas da coroa portuguesa, para essa empreitada colonial no sertão, estava o favorecimento aos senhores de São Paulo, que incentivavam e financiavam bandeirantes ao sertão; com o discurso de que os exploradores encontrariam inúmeras riquezas em sua busca (QUEIROZ,1969, p. 20).

Homens de outras regiões também participaram dessa empreitada, como os baianos, os pernambucanos e os goianos, que acabaram isolados do restante da colônia. Segundo Wilson Lins, em sua análise do sertão do São Francisco, essas pessoas se afastaram do contato com o mundo e se tornaram “apenas são-franciscanos”. Esse isolamento ocorria pela falta de interesse administrativo, dos governadores gerais, após problemas enfrentados pela política colonial com as capitanias hereditárias, além do próprio interesse colonial em administrar apenas as regiões com maior desenvolvimento econômico (LINS, 1983, p. 34)

Não existia uma centralidade administrativa na colônia, pois o povoamento e o desenvolvimento econômico se deram em tempos e locais diferentes:

“Se Pernambuco, em 50 anos de colonização, contava com 70 engenhos de açúcar, uma população branca de 2.000 mil homens e 4 a 5 mil escravos, Minas só se desenvolverá com o ouro, isto é, ao alvorecer do século

³⁸ Dados os sistemas legais da coroa portuguesa, a doação de terras brasileiras aos arrendatários ocorreu até 1522, sendo que a posse das terras se estendeu até 1850, quando a Lei de Terras transformou o sistema de exploração e negociação das terras (ver adiante) (Faoro,1976, p.409).

XVIII; o Rio Grande do Sul, de meados para o fim do século XVIII, foi que se integrou na economia brasileira”. (QUEIROZ, 1969, p. 22)

Essas localidades espalhadas pela colônia eram chefiadas por aqueles que detinham a concentração da força, que acumulavam as terras e formavam grandes latifúndios, isto é, os senhores rurais, que mandavam em inúmeros serviçais. Nas palavras do jesuíta Antonil, em 1711:

“O ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado por muitos. E se for, qual deve ser, homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho, quanto proporcionalmente se estimam os títulos entre os fidalgos do Reino (ANTONIL, 1837, p. 7).

O monopólio da terra em latifúndios garantia-lhes o instrumento de manutenção de seu poder, mantendo o seu status de “temido e poderoso”, além de que a concentração de terras limitava o aparecimento de outros senhores, que competiriam em “poder e prestígio”. Dessa forma, o investimento do senhor de engenho em terras, torna-se a principal forma de garantir riqueza no Brasil colonial (QUEIROZ, 1999, p.48).

O prestígio e o poder garantidos pela concentração de terras permite “ter e pagar homens”. Entretanto existem outras formas de enriquecer³⁹ no período colonial: as conquistas militares contra os povos indígenas (como no caso da “guerra dos Bárbaros”), relações comerciais ligadas ao tráfico negreiro, mineração, transações comerciais, além do empréstimo de dinheiro. Em todos os casos, o dinheiro acumulado era investido em terras⁴⁰. (LINHARES E SILVA, 1999, p. 50-51)

Também o governo imperial brasileiro, a partir de suas leis, favoreceu a concentração de terras. Podemos, por exemplo, observar a lei de terras de 1850, que desapropriou camponeses e índios, pois o Estado passava a reconhecer legalmente apenas as terras que possuíam títulos e colocava a compra como o único meio legal de adquiri-las. Segundo Linhares e Silva, essa lei não fazia sentido para moradores de

³⁹ Caso acontecesse o contrário, o empobrecimento do coronel, as leis governamentais presentes desde o século XVII, garantiam que as terras não seriam confiscadas como forma de pagamento. A penhora ocorria com os frutos que a terra gerava, animais e lavouras, mas nunca da própria terra. (LINHARES e SILVA, 1999, p. 71)

⁴⁰ A base da pirâmide social do Brasil colonial, também contava com comerciantes, pequenos artesões, e assalariados que prestavam serviços na grande ou pequena propriedade. Os comerciantes voltavam para Portugal ou criavam raízes na colônia. O dinheiro dos comerciantes que residiam no Brasil, era investido em terras, que proporcionavam maior rentabilidade. Os comerciantes não conseguiram se equiparar economicamente às fortunas dos senhores rurais (QUEIROZ, 1969, p.24).

diversas regiões do país, que estavam acostumados ao uso tradicional da terra, tinham outra noção daquilo que seria ocupação de terras, não entendendo a concepção de terras por título. As plantações de pequenos proprietários ficaram em segundo plano perante às grandes fazendas dos senhores rurais que possuíam condições financeiras e políticas para disputar a posse das terras e tomá-las de terceiros. O pequeno proprietário foi marginalizado para a produção de mantimentos de consumo interno (Ibid, p. 62-64). Assim, a vida do pequeno proprietário ou do camponês ficou ainda mais marcada pela relação de dependência pessoal e social perante o grande senhor de terras. Segundo Faoro:

“O lavrador sem terras e o pequeno proprietário somem na paisagem, apêndices passivos do senhor territorial que, em troca da safra, por ele comercializada, lhes fornece, em migalhas encarecidas, os meios de sustentar o modesto plantio. As precárias choupanas que povoam o latifúndio abrigam o peão, o capanga, talvez o inimigo velado, servo da gleba sem estatuto, sem contrato e sem direitos. O sistema das sesmarias deixou, depois de extinto, a herança: o proprietário com sobra de terras, que não as cultiva, nem permite que outrem as explore. Lavradores meeiros, e moradores de favor são duas sombras que a grande propriedade projeta, vinculadas a agricultura de subsistência, arredadas da lavoura que exporta e lucra”. (FAORO, 1976:498.)

Os senhores rurais participavam ativamente das eleições para vereadores e juízes ordinários, que os representariam na sua zona municipal. Dessa forma, através das câmaras municipais, eles faziam política a partir de seus próprios interesses, não havendo preocupação com as demandas de outros grupos que compunham a colônia. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, não havia a distinção dos interesses privados dos senhores e as demandas de outros grupos que compunham a sociedade colonial, pois as questões econômicas, políticas e sociais gravitavam em torno da pessoa do senhor (QUEIROZ, 1969, p.15).

A configuração social que colocou os senhores rurais como a principal autoridade no Brasil colônia fora trazido da metrópole. Esse modelo de estrutura familiar se perpetuou na família patriarcal, caracterizada por dois elementos que a sustentavam: o latifúndio e o sistema escravocrata, permitindo ao senhor a posse de grandes extensões de terra e mando sobre uma larga mão de obra escrava, além de sua família extensa, composta por parentes e agregados (FREYRE, 1980 [1933]).

A família do senhor rural compreendia sua mulher legítima, e os filhos oriundos desse casamento; também compunham a família patriarcal, em posição subordinada, os

escravos, outras mulheres⁴¹, filhos fora do matrimônio, agregados e afilhados. O casamento era de grande importância para essas famílias, pois configurava a manutenção de seu poder, prestígio e status. Dessa forma, os casamentos entre membros da mesma família eram comuns, por exemplo: primos com primos e sobrinhas com tios, evitando, com isso, que suas terras caíssem nas mãos de outras pessoas (QUEIROZ, 1969, p.17).

O poder desses senhores rurais era grande o suficiente para rivalizar com as ordens de Portugal, pois o país ibérico possuía poucas condições de fazer prevalecer seu arbítrio perante os exércitos formados pelos senhores durante o período colonial. Isso permitia a eles tirarem seus agregados da cadeia ou irem contra uma ordem governamental, sem sofrer represálias por suas ações. Os procuradores das câmaras municipais conseguiam mudar as leis oriundas de Portugal, visando os interesses dos senhores rurais, cujo poder apoiado em clãs familiares, tornava ineficiente as ordens dos governadores gerais (Ibid, p.16).

Quando existiam dois senhores rurais na mesma região, dividiam o espaço em dois municípios, delimitados pelo poder e influência de cada um. Dessa forma, o governador geral e o reino tentavam acalmar os ânimos e evitar conflitos sangrentos. Entretanto, essa tentativa de apaziguamento foi ineficiente na região de Crato, Ceará, onde as famílias Filgueiras e Arnaud travavam lutas violentas uma contra a outra. Os Filgueiras eram responsáveis pela vila de Crato, sede do município, e os Arnaud passaram a ser responsáveis pela vila de Jardim. Tendo cada uma das vilas sua própria câmara municipal. (Ibid., p.18)

Essas famílias poderosas, desde a colônia, mas também fortalecidas no período imperial, sobrepujavam com seu poder a força policial. Os delegados e membros que compunham o grupo armado do governo não possuíam elementos coercitivos nas profundezas do sertão brasileiro. Estando afastados do Rio de Janeiro, capital do império, ou de centros provinciais, os funcionários da lei ficavam sob a tutela do mandão local. Como frisa Maria Isaura Pereira de Queiroz, e como veremos adiante no caso da república velha, quando o ganhador das eleições assumia o poder, dava-se a

⁴¹ Lembramos que, conforme Gilberto Freyre, frequentemente as “amantes” eram escravas obrigadas a se submeter às vontades do senhor, resultando daí “grossa multidão de filhos ilegítimos (...) criados muitas vezes com a prole legítima, dentro do liberal patriarcalismo das casas grandes” (FREYRE, 1980, p.442 ss.).

“derrubada” geral: juízes de paz, delegados, tudo mudava, ocupando os postos os asseclas do vencedor.

A força dos senhores rurais era alavancada com sua posição na Guarda Nacional. Todo município possuía a presença da guarda nacional. Assim,

“E como o delegado, para efetuar uma prisão, geralmente necessitava do auxílio da Guarda Nacional, que se destinava expressamente a ajudar a manutenção da ordem e promover o policiamento, é claro que não teria força nenhuma contra o mandão local e seus amigos” (Ibid,p. 43).

O senhor de maior influência em determinada região recebia a patente de Coronel, outros senhores que possuíam menor prestígio recebiam outras patentes como a de capitão. O “conselho de qualificação” composto pelos seis candidatos mais votados e presididos pelo juiz de paz, decidiam os indivíduos que entrariam no corpo de reserva ou que seriam dispensados da guarda. Desse modo, os senhores rurais legalmente se tornavam membros do exército, usando da patente como símbolo de status, e, também utilizavam de seu poder político para mandar seus inimigos ao exército.

Diferente do coronel de carreira, esses novos “coronéis tradicionais” representavam uma figura marcante na sociedade brasileira, ao esbanjar um suntuoso modo de vida. Segundo Raymundo Faro, os coronéis, homens ricos e de posses, esbanjavam suas fortunas em divertimentos legais e ilegais nas cidades. A figura do coronel passa a ser construída pelas pessoas como aquele que paga as contas. Desse modo, o poderoso senhor rural de outrora passa a ser reconhecido até os dias atuais como o “Coronel”, homem que deve ser temido e respeitado (FAORO,1976, p.622).

3.2- Coronelismo: Sistema de reciprocidades e violência institucionalizada

O foco que privilegiamos neste trabalho está nas relações presentes no campesinato, isto é, na possibilidade de acesso que os agentes tiveram à terra e nos poderes gerados a partir daí. Nesse item, procuraremos analisar o contexto histórico e institucional gerador dos conflitos no sertão nordestino na Primeira República, aprofundando também as questões simbólicas que permeiam essas relações e esses conflitos, no intuito de compreender a carga simbólica daquilo que se costuma definir em termos de “violência” no sertão nordestino. Para isso, torna-se necessária uma breve introdução sobre a questão da escravidão no Brasil.

Foi a partir de 1845 que a Inglaterra colocou como ato ilegal o tráfico intercontinental de escravos, destruindo qualquer navio com essa finalidade no Oceano Atlântico. Esse embargo faz o preço do negro aumentar no Brasil: esse é um dos fatores que levou a indústria açucareira a perder sua rentabilidade, pois elevou-se o preço da mão de obra escrava que trabalhava nas fazendas.

Os senhores de engenho passaram a vender seus escravos para as plantações de café⁴², perdendo sua garantia de crédito, já que os negros serviam como lastro dos empréstimos⁴³. Sem a mão de obra escrava e dinheiro de financiamento, somado à crise devido à queda do preço do açúcar, resultado da baixa competitividade para concorrentes que tinham modernizados suas usinas, as regiões do norte e nordeste tornam-se os principais defensores do abolicionismo. (FAORO,1976, p.417)

Para esses senhores, era mais difícil manter suas propriedades, alimentar seus familiares e os escravos em razão da seca que se alastrava no sertão. Isso impulsionou uma onda migratória dos escravos para o sudeste: no início da década de 1880, a maioria dos escravos oriundos das fazendas açucareiras, haviam migrado para as plantações de café da região sudeste (LINHARES e SILVA,1999, p.70). Assim, quando ocorreu a abolição da escravatura em 1888, os senhores de engenho foram os menos prejudicados.

Com a abolição da escravatura, foram 723.419 os escravos libertos que não tiveram acesso a terras ou alguma indenização da parte do governo brasileiro⁴⁴. As camadas mais pobres da sociedade não tiveram acesso às terras. A mudança do governo imperial para a república não afetou diretamente os sertanejos, os trabalhadores rurais e os homens sem posse, pois, como vimos nos capítulos anteriores, não houve alteração das desigualdades sociais presentes desde o Brasil colonial. Na verdade, a República

⁴² Era proibido importar os negros, mas era permitido negocia-los internamente no país.

⁴³ O dinheiro do tráfico negreiro circulava entre o fazendeiro, o traficante que vendia os escravos e o banco que realizava os empréstimos. As riquezas geradas pela exportação dos produtos agrícolas, em sua maior parte, ficavam no estrangeiro. Uma pequena parte do dinheiro ficava na mão dos fazendeiros, e por último o dinheiro acabava nas mãos de diversos trabalhadores da cidade. (FAORO,1976:419)

⁴⁴ A liberdade conferida pela lei permitiu aos negros saírem das fazendas, e migrarem para as vilas e cidades, onde aqueles que tinham habilidades pra determinadas profissões conseguiram trabalho e permaneceram. Entretanto, uma grande parcela dos negros libertos voltou para as fazendas. Retornando para o mando do senhor, agora assalariados, os negros alfabetizados passaram a compor o corpo eleitoral que antes era formado por familiares e agregados. Com maior regularidade no sul do país, os colonos que possuíam contrato de trabalho com os senhores, normalmente de um ano, que acabavam ficando mais tempo nas propriedades devido a “servidão por dividas”, também aumentavam o corpo eleitoral dos senhores (QUEIROZ,1969, p.84).

Velha acentuou ainda mais a concentração de terras nas mãos dos coronéis, pois a constituição de 1891, no artigo 64, legislava sobre a transferências das terras do Império para os estados e os membros da sociedade. Portanto, as terras públicas, chamadas de “terras devolutas”, eram invadidas sem consequências legais. Os coronéis, os políticos oligárquicos e os detentores do poder estadual criavam leis que permitiam a expansão de suas terras. Entretanto, às vezes isso não acontecia: por exemplo, a lei de terras de 1913, artigo 39, limitava os latifúndios em 100 quilômetros quadrados, cuja metragem era insatisfatória para os coronéis, mas enormes para a população comum (LINHARES e SILVA, 1999:74-76 e passim)

Apesar da presença de preceitos liberais, como vimos, o arcabouço institucional da República Velha fortaleceu a posição das classes dominantes, além de cristalizar as ferramentas de exploração. Segundo Linhares e Silva, as tentativas feitas pelos camponeses no intuito de escapar da dominação “agrário-conservadora”, será sufocada pelas forças estatais. Fatores como a seca no final do século XIX, que levou 120 mil cearenses a saírem de seu estado, deixando na “retirada” 57 mil vidas, mostram a pobreza, a fome e as injustiças sociais, características próprias da estrutura social nordestina, desencadeando revoltas do campesinato contra a ordem vigente. Tanto o cangaço e os movimentos messiânicos seriam então, para os autores, uma forma de reação contra a opressão existente no sertão (Ibid, p.83).

Retomando as questões institucionais, a Primeira República descentralizou o poder político, dando autonomia às oligarquias locais. Os coronéis passaram a ocupar espaços na prefeitura, câmara municipal e em outros órgãos municipais, ou seja, assumiram o controle das instituições político-administrativas do município. Não que os senhores rurais no Brasil Colônia e no Brasil Império não ocupassem, também, esses espaços, mas houve uma acomodação desses poderes no modelo republicano. Esse remanejamento de poderes locais, passa:

“ora via conchavo, ora via pura violência – dos conflitos entre os segmentos da própria oligarquia agrária e, de outro, da conformação dos mecanismos disciplinares da dominação, da redução de sertanejos e caipiras a obediência, ao preço que necessário fosse”. (Ibid, p.: 95-96)

A Constituição de 1891 estabelecia a União, poder executivo federal, como detentora de maiores poderes na república, em seguida o governo estadual e por último o município. Entretanto, o sistema político garantia a manutenção do poder dos

coronéis em sua localidade, pois mesmo cada estado possuindo particularidades em suas leis, a garantia da autonomia municipal deveria ser um princípio seguido por todas as instâncias. A autonomia municipal legitimava, assim, o poder dos coronéis, que serviam de intermediários dos votos com o governo estadual (LEAL, 1997, p. 63).

Foi durante o governo do presidente Campos Sales (1898 – 1902), que a política dos governadores tomou forma, armando-se um pacto entre as oligarquias locais e o governo federal. Campos Sales afirmava que a política dos governadores era o “*coração da república brasileira*”, frase à qual Raymundo Faoro acrescenta o seguinte comentário: “onde está o coração, também estará o corpo e a vida” (FAORO,1976, p. 564). Campos Sales dava “carta branca” aos estados, desde que os mesmos elessem deputados federais e senadores que estivessem coniventes com o governo federal. QUEIROZ,1969, p. 94)

O prestígio político-econômico dos coronéis é oriundo dos seus status de donos de terra, garantindo, como chefes locais, uma grande parcela de “votos de cabresto” durante as eleições. Muitas vezes os senadores, os deputados ou os governadores não chegavam a conhecer os seus eleitores, pois esse “*candidato do coronel*” era escolhido pelo partido governista dias antes do pleito eleitoral, mandando apenas um telegrama para o coronel. Esses “votos teleguiados” eram adquiridos pelo coronel a partir de coerção através de capangas que ameaçavam os eleitores.

Não havia justiça eleitoral que fiscalizasse as eleições, uma vez que só foi criada no governo de José Linhares, em 1946. A eleição a bico de pena, em que o voto não era secreto, permitia aos coronéis controlarem os votos do seu eleitorado. As fraudes durante as eleições eram recorrentes. Por exemplo, não existia uma lista de presença no local de votação e por isso, uma mesma pessoa poderia votar mais de uma vez, ou uma pessoa votava no lugar de outra. (LINHARES e SILVA,1999 pp. 97 e 652). Outras fraudes eleitorais comuns da época e praticados pelos coronéis consistiam no seguinte:

“empiqueta as estradas nos dias de eleição dando passagem apenas a seus eleitores; constrói “currais eleitorais” de onde os votantes saem suficientemente “municipados” com chapas e são escoltados para votar; anula umas cuja votação se lhe afigure contrária; toma e destrói documentos eleitorais.. (VILAÇA. e ALBUQUERQUE, 197, p. 39)

A forte influência em nível local do coronel é mantida a partir da configuração econômica rural do país, em que grandes extensões de terras estão nas mãos de poucas

peessoas. De acordo com Raymundo Faoro, em 1872, a população brasileira estava em torno de 10 milhões de habitantes, 17 anos depois, na República, a população brasileira estava em torno de 14 milhões, em 1905 chegando a 20 milhões, 15 anos depois em 1920 chegando a 27 milhões e por fim, no início no governo varguista, a população brasileira chegava a 30 milhões de habitantes (FAORO,1976, p.621). Entretanto, o aumento da população brasileira não alterou o grande número de latifúndios no Brasil. Segundo Victor Nunes Leal, as pequenas e micro propriedades (até 50 ha) representavam quase 75% dos proprietários rurais do país, mas possuindo apenas 11% das áreas agrícolas. Os proprietários de fazendas médias possuíam 15,90% das terras agrícolas e os grandes fazendeiros (250 ou mais ha) possuíam 73,10% da área total das terras agrícolas. Esses grandes latifúndios estavam na mão de 7.80% dos proprietários de terra. Esses dados demonstram, conforme Leal, que 90% do território agrícola estavam nas mãos dos grandes e médios proprietários que representavam apenas um quarto da população. (LEAL,1997, p. 49)

Na primeira data que citamos acima, 1872, 31% da população brasileira vivia nas cidades, em 1890 eram 24%, nos anos iniciais da república eram 36% e em 1920 a população que vivia nas cidades chegava a 51%. Entretanto, existia uma camada “*rurbana*”, habitantes que viviam nas cidades, mas que sofriam fortes influências da zona rural, pois as principais atividades econômicas do país eram a pecuária e a agricultura. Dessa forma, o censo de 1840 apontava que 70% da população brasileira trabalhava nas zonas rurais, sendo que 85% dos habitantes viviam em cidades do interior. (FAORO,1976, p. 620)

As cidades no interior do país recebiam maior influência das zonas rurais, ou seja, os habitantes dessas localidades sofriam forte atuação dos coronéis e dos chefes locais, que atendiam às necessidades do seu eleitorado. Votar não era de grande interesse das pessoas comuns, pois, segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, os agregados não possuíam cultura para emitir suas próprias conclusões em relação as eleições (QUEIROZ,1969, p. 85). Dessa forma, o coronel custeava os gastos dos agregados em dia de eleição para irem votar, pagando:

“...documentos, transporte, alojamento, refeições, dias de trabalhos perdidos, e até roupa, calçado, chapéu para o dia da eleição, tudo é pago pelos mentores políticos empenhados na qualificação e comparecimento”. (LEAL,1997, p. 56)

Além da simplicidade da cultura sertaneja apontada por Maria Isaura, as baixas condições materiais e de nível de vida são apontados por Marcos Vilaça e Roberto Albuquerque, que ressaltam mais uma vez a concentração de bens materiais nas mãos do coronel e o tornava “*dono também de riquezas, de terras, de boiadas; dono até de gente*”. (VILAÇA e ALBUQUERQUE, 1978:26-25)⁴⁵. Não era apenas nos dias de eleição que o coronel provia as necessidades materiais e resolvia os problemas dos seus agregados e afins, pois sua figura era requerida para:

“arranjar um emprego, emprestar dinheiro; avaliar títulos; obter crédito em casas comerciais; contratar advogado; influenciar jurados; estimular e “preparar” testemunhas; providenciar médico e hospitalização (...); ceder animais para viagens; conseguir passes na estrada de ferro; dar pousadas e refeição; impedir que a polícia tome as armas de seus protegidos, ou lograr que as restitua; batizar filho ou apadrinhar casamento; redigir cartas, recibos e contratos (...); receber correspondência, colaborar na legislação de terras; compor desavenças; forçar casamento em casos de descaminho de menores” (LEAL, 1997, p. 38).

A capacidade que o coronel tinha de oferecer favores era proporcional ao número do seu eleitorado. Maior era o eleitorado daquele que conseguia realizar mais favores, pois os coronéis amparavam em momentos de necessidade seu eleitorado, que vivia “no mais lamentável estado de pobreza, ignorância e abandono”. Em muitos casos os agregados viviam em “obscura existência”, pois não tinham consciência de suas próprias vidas. Esse estado de ignorância segundo Leal, faz com que a lógica da defesa do coronel pelos agregados faça sentido (Ibid., pp.43-44).

A base do sistema coronelista está na relação existente entre o modelo representativo, eleição de políticos para cargos públicos, e, como vimos acima, uma sociedade marcada por desigualdades sociais e econômicas. Segundo Leal, o sistema coronelista é, sobretudo, a concomitância do poder privado (os latifúndios) dos coronéis e a larga base eleitoral do regime político brasileiro. Essa coexistência é possível, pois

“o “coronelismo” é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terra” (Ibid., p.40)

⁴⁵ Entretanto, com o passar do tempo, no final do sistema coronelista, as sucessivas eleições, fizeram o apático eleitorado do coronel valorizar o voto, barganhando-o em troca de favores. O voto que antes era “entregue” ao coronel passa a ser comercializado, isso ocorre com o avanço das liberdades do eleitorado, agora o voto possui um preço. Dessa forma, o voto pode ser trocado, por vestimentas, favores ou emprego, portanto, o voto torna-se mercadoria e pode ser vendido, isto é, o voto possui valor monetário. (Ibid., p.39-40)

Quando os coronéis mantêm boas relações com o partido governista, lhes é garantido uma forte autoridade pública, isso é possível graças a interdependência entre o coronel e o governo. O primeiro cedendo os votos e o segundo garantindo benefícios públicos, tal relação caracteriza o sistema coronelista.

É assim nos aparece este aspecto importantíssimo do “coronelismo”, que é o sistema de reciprocidade: de um lado, os chefes municipais e os “coronéis”, que conduzem magotes de eleitores como quem toca tropa de burros; de outro lado, a situação política dominante no Estado, que dispõe do erário, dos empregos, dos favores e da força policial, que possui, em suma, o cofre das graças e o poder da desgraça” (Ibid, pp. 63- 64).

Entretanto, o autor também salienta que o poder do coronel circunda apenas aqueles que vivem em sua fazenda e no raio de sua influência pois, diferente de outrora, comparado aos grandes senhores rurais que iam contra as ordens da coroa, o coronel da república precisa se submeter politicamente para garantir um suposto poder que não possui. Essa ilusão de poder é a primeira fraqueza presente no “coronelismo”. A segunda fraqueza está nas condições sub-humanas pelas quais os moradores das fazendas são submetidos no trato diário de suas existências. (Ibid, p. 276)

José Murilo de Carvalho ao trabalhar com os conceitos de mandonismo, clientelismo e coronelismo, salienta que a definição de mandonismo é ao menos problemática pois, fazendo parte de um processo histórico que está em declínio, apresenta a queda do poder do “mandão” sobre recursos estratégicos que deveriam estar na posse da população, mas que estão controlados pelo uso arbitrário do chefe ou daquele que manda. O mandonismo não faz parte do sistema político presente no coronelismo, contudo é um elemento da política tradicional brasileira (CARVALHO, 1997, p. 2).

O conceito de coronelismo problematizado por Carvalho salienta dois aspectos apresentados por Leal. O primeiro aborda a entrega e controle dos cargos públicos que estão além das questões políticas presentes no sistema coronelista, pois o cargo público funciona como “instrumento de dominação”, ao servir como fonte de renda. Quanto ao segundo aspecto:

“Leal não ignorava nem menosprezava o lado econômico em sua teoria do coronelismo. Uma de suas inovações em relação a teoria social da época foi exatamente fugir aos reducionismos em voga, econômicos, sociológicos, culturais ou psicológicos. Sua análise incorpora contribuições de várias disciplinas e as integra no conceito de sistema coronelista” (Ibid, p. 4).

Já o clientelismo, que se está presente no sistema coronelista, mas que também está presente em outros momentos da história política brasileira, possui sua própria autonomia. Segundo Carvalho, o clientelismo, tipo de relação entre atores políticos que envolve concessão de benefícios públicos, na forma de empregos, benefícios fiscais, isenções, em troca de apoio político, não está presente apenas no sistema coronelista, mas também encontra-se em toda relação política onde exista a compra dos votos dos mais pobres por alguma forma de benefício. Dessa forma, o clientelismo dispensa a presença do coronel porque é uma relação direta entre político e eleitor. Assim, pode-se dizer que o clientelismo intensificou-se com a queda do mandonismo (Ibid.).

Também, como vimos, conforme Vilaça e Albuquerque (1978), a negociação do voto, o voto-mercadoria marca e o declínio político do coronel. Esse declínio acontece quando o voto que possui um preço é comprado por aquele que possui o maior poder aquisitivo. O coronel passa a disputar os votos, que perdem o caráter pessoal, com os capitalistas. A dominação tradicional do coronel enfraquece ao contato com os poderes dos grandes comerciantes e industriais, que financiam políticos da cidade e que minam o sistema político que até aquele momento estava sobre o domínio do coronel. Portanto, o progresso nas cidades e nas fazendas (incentivadas pelo coronel) permitem um trânsito social que traz mudanças na estrutura de poder.

O fim do sistema coronelista é concomitante ao início da Era Vargas, a partir da revolução de 1930⁴⁶ e que em seu primeiro período, chamado de governo provisório, começa o processo de centralização do poder nas mãos de Getúlio Vargas. A oligarquia cafeeira é expulsa e enfraquecida com a presença dos “tenentes” nos principais cargos do governo. Em 1937, começa a ditadura varguista apoiada pelos militares, e é momento em que o governo se empenha no extermínio do cangaço: Lampião morre em 1938.

3.3: Fanatismo e Cangaço: a “violência” e os valores sertanejos

“O mesmo homem que campeia, seguindo os bois, nas vaquejadas, quando necessário, despe o gibão e o jaleco, tira as perneiras e solta o gado,

⁴⁶ Segundo José Murilo de Carvalho, com o advento do governo varguista, a prisão dos coronéis baianos declara o fim simbólico do coronelismo, e seu ultimato é entregue em 1937 com a prisão do caudilho gaúcho Flores da Cunha. Nas palavras do autor: “ *o coronelismo retrata-se com uma curva tipo sino: surge, atinge o apogeu e cai num período relativamente curto*”. (CARVALHO, 1997, p 2)

troca a vara de ferrão por um fuzil, quebra o chapéu de couro na frente e vai brigar como um guerreiro antigo. Não é preciso tirar carta de valente para ser jagunço. Jagunço, todo mundo é, pois no sertão os covardes nascem mortos”. (Lins, 1983, p.8)

Como vimos, a relação entre o coronel e o partido governista é hierárquica, pautada pela dominação do segundo sobre o primeiro, cujas milícias dos governos estaduais garantiam a ordem do sistema político. O coronel sempre obedece às diretrizes vindas do governo estadual. Essa boa relação permitia ao coronel andar por seu curral eleitoral e pedir votos ao seu eleitorado (FAORO, 1976, p. 622 ss.).

A relação com o coronel é pautada pelo respeito, isso torna o voto no candidato do coronel algo sagrado⁴⁷. O eleitorado não obedece apenas pela opressão ou a ameaça, mas é motivado por laços de amizade que são construídos por ações tradicionais de reciprocidade. Segundo Raymundo Faro, esses coronéis em declínio também perpetuam seu poder através dessa tradição arreigado aos costumes, pois não é apenas pelo poder da riqueza que ele manda, mas, sobretudo existe uma legitimidade presente em seu comando: é reconhecido seu poder, num pacto não escrito, isto é, o que legitima e forma a base simbólica do poder do coronel está no seu prestígio e em sua honra social. O coronel sobretudo é um compadre, relação que une as pessoas, tê-lo como padrinho garante segurança na sociedade sertaneja. Ninguém desrespeitara seu benfeitor. O prestígio do coronel é passado ao afilhado que entra numa rede de relações que envolvem juízes, policiais e delegados: “Quem tem padrinho não morre pagão” (Ibid. p. 633).

Esses valores culturais que estão presentes na figura do coronel e perpassam pelo horizonte simbólico sertanejo, são pautados em elementos que caracterizam o “sujeito homem”, o “cabra macho”, personagem marcante da sociedade nordestina. Esse indivíduo possui características e atributos valorizados pela identidade masculina como a honra, a valentia e a coragem: trata-se de um conjunto de de códigos simbólicos que fazem parte daquilo que os estudiosos chamam de “*identidade tradicional sertaneja*”, pertencente a uma sociedade que possui uma cultura marcada por condutas violentas e arbitrárias. (DIAS, 2014, p.1)

⁴⁷ Palavras parecidas são atribuídas a figura e ao mando do coronel, segundo Vilaça e Albuquerque, essa sacralidade era devido a imagem divinizada do coronel (1978, p. 32)

A valorização cultural da forma de conduta do coronel cabra-macho é perpetuada por todo o sertão brasileiro, em que “*brabeza e valentia*” garantem o respeito social.

“ O coronel-coronel é definitivamente o cabra-macho: macho para com as fêmeas, mulheres suas- muitas vezes, mais de uma, ao mesmo tempo – que lhe deixam prole de filhos tanto legítima como ilegítima; macho também pela brabeza: brabeza de matar, de mandar matar, dar surras; valentia para desafiar cangaceiros, ou mesmo a polícia. Dessa fama de cabra-macho deles se vangloriam. Cabra-macho querem que se tornem seus filhos e até filhas, preferindo o ilegítimo que seja homem ao legítimo que se lhe pareça frouxo ou mole; preferindo os mulherengos aos mais pudicos. Os arruaceiros aos caseiros. Os vaqueiros aos agricultores” (VILAÇA e ALBUQUERQUE, 1978, p.36).

Tais conjuntos de valores não são de exclusividade do coronel, mas fazem parte de um sistema cultural que perpassa todo o povo sertanejo: elementos desse sistema, como vimos, são constitutivos também das figuras dos cangaceiros, das figuras religiosas, das vidas das pessoas comuns. Especificamente, as narrativas sobre o cangaço mas também sobre o “fanatismo”, com sua carga tanto de violência quanto de religiosidade, encontram seu sentido no horizonte simbólico do povo sertanejo. Desta forma, vemos que os códigos de honra, valentia e coragem estão presentes na própria construção da articulação indissolúvel entre religião popular e cangaço. A violência e a religião possuem elementos apenas aparentemente contraditórios, que na verdade estão entrecruzados e não se anulam, mas, ao contrário, se alimentam reciprocamente: no sertão nordestino, a religião é armada e a violência é marcada pelo sagrado, como lembra Guimarães Rosa nas palavras que já citamos nas primeiras páginas desse trabalho: “Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (ROSA, 1986, p. 18)

A presença da violência na vida das pessoas marca o seu modo de agir ou pensar, pois estando “sedimentadas em um cotidiano onde o uso da força e da violência era em grande medida maneiras legítimas de atitudes”(DIAS, 2014, p.1), faz com que essa violência esteja, segundo Maria Sylvia de Carvalho Franco, “entranhada na realidade social”(FRANCO, 1997), pois, de acordo com a autora, a falta de instituições legais que garantam meios para as compensações formais dos conflitos, faz com que a violência seja regulamentada socialmente como uma conduta legítima, o que gera uma expectativa da violência em determinadas situações, pois espera-se que certos eventos

sociais sejam resolvidos naquilo que a autora chama de “obrigatoriedade da violência”, levando as pessoas tratarem a extrema violência como algo corriqueiro em suas vidas.

Maria Sylvia de Carvalho Franco analisa o fenômeno da violência entre os caipiras nas regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, que, embora não pertençam ao “sertão” marcado geograficamente pelas palavras de Capistrano citadas acima, marcam o “sertão” imagina do como espaço do interior, o “não-lugar” reino da violência e da arbitrariedade, descrito no primeiro capítulo. A autora apresenta os testemunhos de ofensas cometidas entre pessoas que possuíam laços de amizade, parentesco ou compadrio e que acabaram se envolvendo em situações de violência. Um agredindo o outro, as vezes até com armas de fogo, as partes alegando que não possuíam a intenção de tal prática, pois sempre mantiveram relações de cordialidade, mas que encontraram a solução de seus conflitos através da força. Por exemplo:

“Não se surpreende a mulher que, “ ao meio dia pouco mais ou menos, de sua casa que é próxima a de Antônio Santos, viu João Rita sentado na porta de Santos a tocar viola e que, daí a pouco, ouviu a mulher de Antônio Santos gritar por Nossa Senhora d’ Aparecida e, bem assim, ouviu o barulho de pancadas e viu a João Rita ensanguentado e a Antônio dos Santos com a foice com que havia ofendido a João Rita””. (FRANCO,1997, p.24)

Motivos banais são razões suficientes para que atos violentos venham à tona nas relações cotidianas, esse aspecto fica mais claro nas seguintes palavras de um promotor, citado pela autora: “*depois de forte altercação sobre questões que pela sua nenhuma importância nem merecem honras de serem trazidas ao conhecimento de V.S.*”, ou nas palavras da testemunha de um conflito e que não compreende o desencadeamento do ato violento, pois: “*de fato, visto não haver motivo para que um agredisse o outro, por ter a conversação entre ambos sido de coisas simples*”. (Ibid, p.26)

A violência, então, torna-se algo normal, algo corriqueiro na vida dessas pessoas, pois está associado às “*circunstancias banais*” de sua realidade. Em outras palavras, essa violência não é associada apenas à sobrevivência física, mas, sobretudo opera como forma de linguagem utilizada por esses indivíduos, que encontram sentido em suas ações ao utilizarem esses códigos no seu viver.

Segundo Franco, a fundação da cultura caipira que, também, valoriza os atributos do “cabra macho”, trazendo a violência como linguagem nas relações sociais, parte de um processo histórico marcado pelas mínimas garantias materiais de existência, que se desdobra num contexto marcado por conflitos e hostilidades. Isso se deve ao

baixo acesso a recursos naturais que deixavam em risco a sobrevivência das pessoas e tornava presente a “sobreposição das áreas de interesse”, culminando, dessa forma, em atos de violência. O mesmo contexto caracteriza o sertão nordestino, como vimos no começo do capítulo, o que justifica o uso das reflexões da autora para o objeto desta pesquisa. O ato violento se torna algo comum, ao mesmo tempo que traz rigidez na resolução de conflitos nas sociedades mais simples, cuja cultura equaliza a resolução dos problemas de uma forma legível para seus agentes, isto é, para o sertanejo, eliminar o adversário de injúria é o modo mais simples de resolver os seus desentendimentos (Ibid, p. 28).

Entretanto, essa violência que se torna padrão do comportamento social possui um sistema de valores que é norteado pela coragem pessoal. Esse código social faz o indivíduo enfrentar obstáculos, adversidades e conflitos que poderiam ser evitados, pois sua bravura seria questionada ao fugir das afrontas e perigos. Podemos ver esses valores serem invocados em várias narrativas, entre as quais é emblemático o caso de Manuel Castro e Joaquim Correia, relatado pela autora. Joaquim avança para matar Manuel com uma espingarda, mas Manuel questiona a valentia do agressor e consequentemente sua masculinidade por estar portando uma arma de fogo, ao invés do que encarar o rival de mãos nuas. Dessa forma, o atacante larga a arma e ambos brigam com facas nas mãos. A causa da briga foi a suposta morte do cachorro de Castro por Correia. Desentendimentos e acusações que mancham a honra do sujeito só podem ser limpas com a violência: essa ferramenta é a única socialmente aceita que pode reconstruir a imagem do vitimado pela injúria (Ibid, p. 51).

A limpeza da honra no sertão adquire enormes proporções quando famílias entram em conflitos umas com as outras, por questões políticas ou outros motivos que já apontamos acima. A violência nesses casos aciona duas situações: a família que tirou a vida do adversário se prepara para se defender, sabendo que haverá retaliações da família da vítima; ou o líder da família, antecipando a defesa de seus membros, termina de matar a família que já tinha sido vitimada. Vingar-se de um membro da família assassinado não condiz com a Pena de Talião, que equilibra a causa e o efeito. “*Olho por olho, dente por dente, mão por mão e pé com pé*”, porque no Talião a pena é individual e na “*vendeta*” a pena é coletiva. A primeira está no campo da “justiça” enquanto o segundo é, para Maria Machado, algo “radical e sem limites”:

“Ao desencadear a vingança a família luta por seus interesses, sua honra, seu culto, pela integridade de seus membros – tudo sem o que não conseguiria sobreviver. Daí a violência brutal da vendeta. Nela o vingador não procura abater necessariamente o autor do delito que se vinga, mas sim toda a família adversária. Se o culpado for um ancião por exemplo, vingar-se nele seria desperdiçar a vingança, há que se abater o chefe da família, ou outro varão, o que representa a eliminação de um braço forte para a réplica que já se espera”. (MACHADO,1973, p.165-166)

Essas violências extremas como vimos acima, possuem um conjunto de regras socialmente aceitas, reconhecidas pelo consenso coletivo e até bem vistas no meio social. O cabra-homem nunca “*vira a outra face*” perante o recebimento de uma ofensa, suas motivações estão nos valores que já apontamos como “*virtude, destemor e violência*”, todos esses atributos são necessários para a configuração de sua honra.

Entretanto, essa forma de conduta pautada pela não aceitação da ofensa e sua vingança imediata, constitutiva do reconhecimento do “homem-valente”, nunca viola os laços fraternais de parentesco nem o respeito filial, jamais transgredido, pois o elo sanguíneo é o vínculo mais importante desse universo. Quando ocorrem crimes entre membros da mesma família, não aparecem mortes entre irmãos e desentendimentos entre pais e filhos; os conflitos regularmente acontecem entre sogro, genro e cunhados (FRANCO,1997, pp. 44-55).

O caso do coronel Chico Romão, relatado por Vilaça e Albuquerque, é emblemático dessas relações. O coronel, de apelido Romão como o pai, viveu no interior do sertão pernambucano na cidade de Serrita, pertencente à sua família Sampaio, mandando em toda sua “fazenda municipalizada”⁴⁸, aonde poucos questionariam a premissa de que todas as propriedades da região fossem da família Sampaio (VILAÇA E ALBUQUERQUE,1978, p.53). O Coronel Chico teve sua morte pelas mãos do marido da sobrinha, Dercílio Brito.

Até mesmo os relatos sobre a morte de Chico Romão o colocam como um típico “cabra-macho”:

“Velho valente, Chico Romão morreu como um bravo – revólver na mão cerrada, a face contraída de dor onde os lábios repetiam, sob um céu limpo de sertão gostoso que ele perdia, numa imprecação de macho “ (Ibid., p. 71).

⁴⁸ Essa definição dos autores indica que na cidade somente prevalecia a vontade do coronel Chico.

Chico costumava andar por suas propriedades sempre armado com um revólver e uma peixeira. Em suas palavras: “ *Uso trinta e oito. Trinta e dois só mata mosca*”. E ainda : “*Só que, nossa reação é a bala. Bala muita. O sertão não é brinquedo*”. O perfil do coronel já lança luz no foco da nossa pesquisa, pois, conforme Vilaça e Albuquerque, ele possuía em sua casa imagens de santos e usava orações que aprendera com a Dona Joana, mulher que o criou, para manter o corpo fechado. Tinha fé que em inúmeras situações de embates com os inimigos foi protegido pela reza, cuja eficácia, segundo Chico, estava perdendo efeito, pois o catimbozeiro que ensinara a oração pra Dona Joana morrera em 1962. Seus infortúnios recentes estavam relacionados à perda da eficácia dessa oração e até o atentado que levou à sua morte foi atribuído ao status de desprotegido. (Ibid,1 pp. 63-64).

Como qualquer outro sertanejo, Romão acreditava no poder das rezas que garantiriam que seu corpo fosse impenetrável aos projéteis de armas de fogo e ataques com facas, peixeiras e navalhas ou qualquer outra arma branca. O conjunto simbólico do corpo fechado é algo específico da cultura brasileira, mas está presente em várias sociedades guerreiras que acreditam na invencibilidade dos corpos. No sertão brasileiro o Salmo 91 é uma oração que exemplifica o significado de invencibilidade e invulnerabilidade, pois o salmo diz que aquele que está na graça da “proteção do altíssimo” não será atingido contra nenhuma “ flecha que voa de dia” e que não passará por nenhum infortúnio, pois milhares de inimigos cairão aos pés daquele que crê. (SANTIAGO, 2013, pp. 25 -26)

A origem da crença na invencibilidade chegou no Brasil pelos escravos mandingos ou mandens, ou malis. De acordo com Santiago, termos usados no Brasil como *mandinga* e *mandingueiro* são originários do nome que representa esse povo, sendo *mandinga* a feitiçaria realizada e o realizador da prática mágica considerado o *mandingueiro* (feiticeiro). Os “breves”, os talismãs com orações cristãs no seu interior, que eram utilizadas pelos cangaceiros no pescoço, possuem sua origem na tradição mandens que, convertidos ao islamismo, trocaram os amuletos sagrados que garantiam a invulnerabilidade por passagens do alcorão escritas em caracteres árabes, guardadas em saquinhos e penduradas no pescoço (Ibid, p. 28). A expressão “corpo fechado” possui origem na tradição portuguesa, em que o corpo físico, a “morada” do espírito santo, era protegido dos feitiços. No ritual o fiel cristão passa a chave do sacrário onde se guardam as hóstias, no ouvido, orelhas e boca fazendo o sinal da cruz em cada uma dessas partes.

O contato entre as culturas faz com que a expressão “corpo fechado” signifique a proteção e invulnerabilidade perante os ataques físicos e mágicos no sertão brasileiro, como aponta também o verbete “oração-forte” no Dicionário do Folclore Brasileiro, de Luís da Câmara Cascudo (CASCUDO, 1998, pp. 640-4)

O “coronel” José Abílio de Albuquerque Ávila, é outro exemplo de coronel cabra macho e temente a Deus. Nas narrativas relatadas por Vilaça e Albuquerque, José Abílio, que se descreve como sempre destemido, zeloso da honra (batia desde pequeno em “cabra ruim” desrespeitoso com a família dos outros), pode andar desarmado por toda sua região, devido ao respeito que construiu ao longo da sua vida, pois tanto os amigos como os inimigos o reconhecem como o chefe da região. (VILAÇA e ALBUQUERQUE 1978, pp.79-80)

Sua valentia e suas brigas políticas não o impedia de ir na missa todos os domingos, pois considerava-se “um católico e a Deus teme e respeita”. Ele pagava suas promessas no santuário de Santa Quitéria, perto de Bom Conselho, seu curral eleitoral, o que garantia votos para os candidatos do coronel. Os autores lembram as palavras do padre sobre o coronel, que dizia: “Abrindo-se o Código Penal, não há uma só página onde haja artigo em que não se possa enquadrar José Abílio”. (Ibid, p. 80-81)

As palavras que o coronel proclama sobre si mesmo constroem sua imagem como aquele detentor de atributos valorizados pelos sertanejos, esses elementos são necessários para a construção do respeito que possui em sua região. Considerar-se destemido é o melhor adjetivo que um homem poderia dar a si mesmo nesse contexto sócio histórico, pois o respeito atribuído a sua pessoa garante-lhe prestígio social perante os demais.

Já em Limoeiro, o coronel Chico Heráclio, não podendo mais mandar matar seus adversários políticos, em 1959, prega a seguinte peça contra seus opositores:

“ Homens em quem confiava foram despachados para trás do aveloz que margeia o caminho, perto de casa, com bacamartes boca de sino carregados de pólvora, boa bucha, mel de engenho e fezes. Lá vem o caminhão, lá vem os desaforos e lá vai tiro. Foi um deus-nos-acuda” (*apud* VILAÇA e ALBUQUERQUE 1978, p. 106).

Não podendo tirar a vida dos seus adversários, Chico Heráclio, faz uma coisa pior que a morte para esses moradores do sertão pernambucano. Ele afronta os seus adversários tirando sua honra ao atirar fezes em seus corpos. O valor simbólico da ação

emprega todo um conjunto de códigos que norteiam os valores sociais sertanejos, desse modo tal ação do coronel mancha a imagem de seus adversários, pois segundo os relatos, não apareceram mais adversários desafiando seu mando em Limoeiro.

Chico sabia da influência dos folhetos populares para angariar votos durante uma campanha política, uma ajuda que recebia nesses momentos era de seu amigo padre Cícero do Joazeiro. No folheto de inclinação eleitoral para a cidade de Limoeiro, lemos as seguintes estrofes:

“Povo de Limoeiro, quem te fala
É o Padre do Juazeiro
Este padre Sertanejo
Que é grande conselheiro
Aquele que não me ouvir
Vai ser tido por vermelho”

“Filho que é contra Pai
Como também a irmão
Está amaldiçoado
Por Padre Cícero Romão.”

“Eu sou neste mundo
De Deus o porta-Voz
Tenho feito até milagre
Por isso prestem a atenção
Vocês não podem votar
No tal herói do sertão.”

“Aqui vou terminar esta minha oração
Como Padre eu vos peço
A grande cooperação de votar em
João Heráclio Duarte no dia da eleição
Todos terão a minha benção
Como também a salvação.”
(*apud* VILAÇA e ALBUQUERQUE, 1978, p.139)

Podemos ver abaixo a “corrente da Felicidade” feita por padre Cícero aos habitantes de Bom Jardim, mensagem destinada aos seus fiéis que relaciona política e religião, para angariar novamente votos para o coronel Chico, desacreditando seu adversário político.

“ Aviso a todos os meus filhos e devotos para que se livre do grande mal que está ameaçando cada um dos habitantes do município do Bom jardim. Não há praga maior do que se alistar ou votar no partido dos Costa

Lima e de Otávio Correia, porque o partido deles é o comunismo e a criatura que votar com eles fica excomungado por mim. Quando chegar na sua porta esses camaradas para alistar você para votar no partido deles, pode bater as portas porque é a figura do Lúcifer. Alistando ou votando, desse dia em diante, entra a infelicidade na tua casa entra a praga, a miséria, a peste bubônica, a fome, a bexiga lixa, a morte, o mau vizinho e até mesmo a ferida boubá.

Peço aos meus devotos que precisa mostrar essa corrente de dez a vinte fiéis, se não mostrar receberá os maiores castigos do céu, e uma grande desgraça acontecerá com você, sua mulher ou seus filhos.

Não se alistando para votar nesse infeliz partido dos Costa Lima, e mostrando essa Corrente de dez a vinte fiéis, receberá minhas bênçãos do céu, onde estou, e uma grande felicidade será o prêmio por ter feito o meu pedido”. (Ibid. p.140)

Temos aqui um “coronel”, homem valente e respeitado, tecendo suas tramas políticas, mediante a eleição de seus candidatos, que tem por aliado uma das principais figuras do catolicismo popular sertanejo, sempre apontado como líder/objeto de um dos raros (se não o único) movimentos sócio religiosos bem sucedidos, que discutimos no capítulo anterior. Mais uma vez, aparece a relação indissolúvel entre coronelismo e catolicismo popular.

Padres sertanejos, pertencentes a esse caldeirão cultural, também compartilham dos valores sociais. O padre Cícero de Juazeiro do Norte também era respeitado como típico “cabra macho”, sendo reconhecido como “coronel” na região do Cariri, em virtude de seu poder político ao eleger deputados, derrubar o partido governista e, sobretudo, ao proteger aqueles que pediam abrigo debaixo de suas asas. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, “o prestígio de que gozava, o transformava em importante chefe político: seus candidatos eram sempre eleitos no Ceará” (QUEIROZ,1977, p. 107). Para Ralph dela Cava, Padre Cícero foi “o coronel mais poderoso da história política do Nordeste brasileiro” (DELLA CAVA, 1976, p. 129).

Quando os revolucionários da Coluna Prestes passaram pela região de influência do Padre Cícero, o governo federal questionou-lhe quais seriam as medidas que seriam adotadas contra os insurgentes. O padre responde ao governo que: “seriam acolhidos como amigos, se fossem pacificamente a Juazeiro, mas se chegassem em atitude hostil, pediria o padre que se retirassem a fim de não haver combates”. Essas “normas da hospitalidade e da honra no sertão”, também eram empregadas para com os cangaceiros que iam a Juazeiro. Os governos federais e estaduais não confrontavam as decisões de Padre Cícero, que recebia em Juazeiro figuras como Lampião.

Segundo Maria Isaura, a hospitalidade recebida pelos revolucionários e a aceitação dos cangaceiros em Juazeiro, fazem parte de um conjunto de regras que determinam o agir de Padre Cícero. Podemos ver esses valores nas próprias palavras do padre:

“Nos dois casos a regra que ditava a conduta do padre-coronel era a mesma: uma questão de honra, pois como mandar prender quem tinha vindo procurá-lo com intuítos pacíficos, quem buscara a sua hospitalidade? A prisão nesse caso, seria “ um ato de revoltante traição indigno de qualquer homem quanto mais de um sacerdote católico.” (Eusebio de Souza. *História Militar do Ceará*, p. 325, *apud*, QUEIROZ, 1969, p. 92).

A proteção da honra é algo comum entre os sertanejos, não importa se o sujeito é abastado ou desprovido de renda, a defesa da honra é algo acometido por todos, isso fica mais claro nas palavras do cangaceiro Labareda.

“ Eu tinha uma irmã, e ela namorou com um soldado, não dizer que não namorou, ela namorou um soldado. O soldado sendo casado umas quatro vezes, se ainda fosse solteiro, vá lá. Não ia me incomodar, que fosse preto, que fosse escuro, que fosse alto, que fosse bonito, que fosse feio. Mas, era casado 4 vezes, não tinha mulher que servisse para esse homem. No dia seguinte ela me deu uma carta que ele mandou para ela; para ir para Caipirus, quem foi casar com ele fui eu. E fui pedir providências para o juiz de direito da minha terra em Pernambuco e ele me disse: como ele namora com sua irmã, você namora com a irmã dele.

Eu era um menino. Doutor, visto isto a gente só tomando providência por conta própria; não é ?

Ele disse: olha meu filho, vai se virar.

Eu era menino, rapazinho, tinha dezessete anos, eu disse: Eu já sou criado, já sou criado, Doutor. E daí prá cá tornei-me perdido, com a morte desse soldado” (*apud* MACHADO, 1973, p.183)

O cangaceiro Labareda preocupado com a honra da irmã, desconfia que o soldado não manteria o casamento com ela por muito tempo, pede providências ao juiz, que não atende ao seu pedido. Sem respaldo legal para sua desavença, o assassinato do soldado faz parte daquilo que Maria Sylvia de Carvalho Franco nos elucidou, a vista que, sem uma solução institucional, a única forma de resolução é pela violência.

A separação, no início do século XX, constituía uma grande desonra entre os envolvidos: essa era a preocupação de Labareda com relação à sua irmã. O autor de *Os Sertões*, Euclides da Cunha, foi traído por sua mulher, Ana Emília da Cunha, a Saninha. Doutor Euclides não perdeu a traição de sua esposa, passando a tratá-la mal, entretanto não houve a separação, apesar dos conflitos que foram gerados. Uma reportagem da

época descreve os valores sociais desse período, “o pior, para uma mulher, é não casar”, pior ainda é ser uma mulher separada. (DEL PRIORE, 2009, p. 5)

As mulheres desse período eram consideradas “*moça velha*” aos trinta anos de idade, desde jovens foram ensinadas a se casar, respeitar o marido e cuidar da casa. A sociedade exigia dessas mulheres a castidade e a obediência perante o marido⁴⁹, esses valores eram considerados tradicionais e que deveriam ser respeitados, para não gerar conflitos com o conjugue. A honra do marido estava vinculada com a reputação que a mulher possuía, dessa forma, as mulheres não podiam sair desacompanhadas na rua ou transgredir regras sociais que as tirariam da condição de “honestas”. (Ibid, p. 6)

Os homens eram considerados aqueles detentores da razão dentro do lar, enquanto as mulheres possuíam sentimentos e paixões, que as poderiam deixar loucas, dessa forma as decisões sempre deveriam ser tomadas pelo marido. O positivismo estava presente na obra e na vida de Euclides da Cunha e de sua família, norteadas por um conjunto de princípios morais pertencentes à “religião da humanidade”. Esta pregava para as mulheres o dever de ser

“...a rainha do lar, o anjo tutelar da família, sendo obrigada para isso a respeitar regras: ser pura, íntegra e perfeita. Um dos sete princípios do casamento positivista era a “monogamia indissolúvel completada pela viuvez eterna””. (Ibid, p. 9)

Segundo del Priore, o indivíduo sabe que está desonrado quando sente vergonha, isso acontece na ausência de coragem em suas atitudes. Não é possível fugir das normas de condutas presentes na Honra. Euclides, aceitando a situação que vivia, mostrava para a sociedade carioca a falta de “bravura, autodisciplina e obediência”, elementos que firmavam sua masculinidade. Esses elementos valorizados no comportamento masculino não eram cobrados na figura feminina. (Ibid, p. 120)

Euclides descreve o sertanejo como, antes de tudo, “um forte”. É interessante, neste sentido, o fato de que, na cultura sertaneja, uma mulher apresentar atributos de valentia e coragem é elogiada de homem. Esse foi o elogio feito pelo capitão Zé Rufino, que liderou o ataque que matou Corisco, à cangaceira Dadá, a companheira de Corisco.

⁴⁹ A relação entre pais e filhos já foi abordada quando trabalhamos com a violência costumeira entre membros de uma mesma família. Del Priore salienta essa relação “sagrada” no cotidiano da família brasileira no início do século XX. Os códigos civis garantiam a dominação do homem nas relações conjugais e na criação dos filhos: “*só ele dominava o espaço público, pois era o único a gozar de direitos políticos e domésticos: senhor do dinheiro, vigia dos passeios e da correspondência feminina, provedor de decisões fundamentais ou pedagógicas, cabia-lhe até escolher os estudos para os filhos.*” (Ibid,p.7)

Nas palavras do capitão: “*Dadá, ocê era pra sê homi*”. Elogio parecido foi feito pelo cangaceiro Labareda também a Dadá: “Dadá? Aquilo era mai valenti qui muito cabra. Valia mai qui um homi” (*apud Araújo, 1982, p. 37*).

Esse capítulo foi uma longa tentativa de compreender as condições históricas e sociais e simbólicas do desenvolvimento do “fanatismo” e do cangaço, mas, sobretudo, dos instrumentos simbólicos, da linguagem que esses assumiram em um contexto preciso: o sertão dos coronéis. Detivemo-nos sobre os conceitos de honra e valentia no sertão dos coronéis, porque nos parece que é aqui que se encontra o *sentido* que tinha para os sujeitos aquilo que foi chamado de violência, loucura, epidemia, banditismo, luta de classe e muitas outras coisas ainda.

Voltemos agora, à guisa de epílogo, às teorias desenvolvidas a partir da década de 1970: a última construção do sertão pelo pensamento brasileiro.

EPÍLOGO:

RELEITURAS DO SERTÃO

No percurso de nossa “etno-historiografia” do binômio violência-fanatismo religioso, observamos o conjunto de teorias presentes na primeira república e na época da ditadura militar, compreendendo como foram construídas a partir de explicações generalizantes, que não levaram em consideração as particularidades da cultura sertaneja. Destas posturas, decorreram análises acerca do cangaço e do messianismo rústico que enxergaram de forma determinista as trajetórias do sujeito sertanejo, alijando-lhes a possibilidade de uma narrativa como agentes na produção de sua própria história.

Tais visadas esqueceram-se de olhar para os valores da população sertaneja, os códigos que pertenciam a uma lógica simbólica e as possibilidades de escolha existente dentro desse sistema. Assim, a maioria dos sertanejos pobres escolheram não adentrar no cangaço, mesmo quando a penúria material colocava a manutenção de suas vidas em risco – sujeitos estes, portanto, que, em momentos de extrema seca, venderam as próprias roupas do corpo para conseguirem comida e que, para não entrarem no banditismo, recorreram à prática do canibalismo e do suicídio (PERICÁS, 2015). Esta conduta se mostrava contrária ao discurso produzido com maior intensidade na Primeira República, em que um corpo de intelectuais, políticos e membros da sociedade compactuavam com as “teorias raciais” e fomentou, no pensamento social brasileiro, um determinismo biológico que estigmatizava os mestiços como bárbaros, degenerados e inclinados ao banditismo.

Enveredamos, a seguir, por obras que tratam do cangaço e da religiosidade rústica a partir do protagonismo dos agentes, interpretando-os dentro de suas próprias cosmologias, o que, por afastar explicações deterministas ou unívocas dos fenômenos “cangaço” e “fanatismo”, acaba por encontrar o quanto de “humano” existe no outro. Trata-se de análises que interpretaram a cultura sertaneja a partir do código sertanejo da religião e da honra, no qual os fenômenos do cangaço e dos movimentos sócio-religiosos encontraram sua lógica e razão de ser.

O código da honra se propagou com maior intensidade na cultura sertaneja por ação da Igreja Católica (BARROS, 2007), que instruiu em seus fiéis determinado conjunto de valores sociais intrínsecos à vontade divina. Em seus *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*, Silvio Romero lembra como a obra portuguesa *Peregrino da América*, escrita em 1731 pelo frade Nuno Marques Pereira, teve enorme divulgação no Brasil, um século depois de sua produção. Segue trecho da obra:

“Honra é joia, que mais val,
A tudo o mais preferida:
Pela Honra se arrisca a vida,
Que a honra é vida imortal
[...] Mentir na realidade,
Leva dos vícios ao cabo:
Pois da mentira é o diabo,
E Deus é a suma verdade” (*Peregrino da América*, em ROMERO, 1880, p. 349)

A literatura de cordel também teve papel importante na consolidação da conduta pautada na honra, pois um ideário foi construído na população sertaneja a partir das histórias dos cavaleiros da Idade Média. Histórias como a de *Carlos Magno e os Doze Pares de França*”, ou a *Canção de Rolando*, que junto com o *Lunário Perpétuo*, a *Missão Abreviada* e outros, constituíam aquilo que poderia ser chamado de “Biblioteca do Sertão” (MENEZES, 1999, p. 288). Como nota, Luitgarde de Barros, valores de honra e coragem são considerados bens inestimáveis numa conduta nobre. Essas obras formaram um *ethos* composto por princípios que envolveram a defesa das donzelas, o respeito pelos mais velhos, a lealdade e valentia que, somados à valorização do trabalho⁵⁰, transformaram-se em um conjunto simbólico que define o “homem de bem”,

⁵⁰ A transformação do caráter negativo do trabalho ocorre com as pregações missionárias de Frei Caetano de Messina e de Padre Mestre Ibiapina (BARROS, 1998, p. 272).

códigos que mediam as relações interpessoais do povo sertanejo (BARROS, 2007, p. 15).

Em sua antropologia da honra, Luitgarde de Barros (1998; 2007; 2018)⁵¹ dialoga com Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997), quando ambas concordam que a honra não apenas constrói a visão de mundo sertanejo, mas é, ao mesmo tempo, o símbolo empregado para o julgamento das atitudes cometidas pelos outros e por si mesmo. Para as autoras, é indissociável a relação entre honra e violência presente na conduta sertaneja. Nas palavras de Barros (2007, p. 229), a violência é o “cimento e cal da dinâmica da sociedade brasileira”, enquanto que, para Franco (1997, p. 51), a violência no sertão está “entranhada na vida social”, isto é, existe uma “obrigatoriedade da violência” para a resolução de problemas banais, pois foi naturalizada enquanto linguagem socialmente aceita entre a população sertaneja.

O código da honra que representa coragem e valentia no sertão, como já falamos, está imbuído em todos sertanejos, porém, os cangaceiros não são identificados como “homens de bem” (BARROS, 2007, p. 18), pois quebraram a ordem estrutural da cultura sertaneja ao não respeitarem a “propriedade privada” e a “honra das famílias”. Segundo Barros (2007, p. 54), a violência cometida pelos cangaceiros “descontextualiza” a lógica sertaneja de “lavar a honra” ao praticarem crimes que não pertenciam a vendetas.

Os cangaceiros tinham consciência acerca de sua realidade e sobre os códigos morais do sertão, e utilizavam da prerrogativa de vendeta para legitimar seus crimes, afinal, entendiam que, na cultura sertaneja, havia uma “excessiva tolerância” a esse tipo de violência. Frederico Pernambuco de Mello (2013, p. 63), ancorado em Gustavo Barroso, lembra que: “no sertão, quem se não vinga está moralmente morto”.

⁵¹ A autora trabalha com a metodologia de Henri Bergson, em que “os traumas vividos são superados pela reação do sujeito social sob o impulso de enfrentamento com a dor, aguçando a memória da realidade vivida, enquanto a submissão do trauma desencadeia esquecimento do sofrimento e incapacidade de reconstrução de seu mundo e seu destino” (BARROS, 2018, p. 65). Desse modo, ela também soma em sua metodologia o existencialismo Sartreano, cuja máxima é que: “o importante não é o que a vida fez de você, mas o que você permitiu que a vida fizesse de você” (Ibid.). A partir desses pressupostos, os sertanejos são analisados como atores dos dramas sociais, condição que lhes permite intervir em suas narrativas históricas, pois o que importa é compreender como esses autores assumem diversos personagens em suas trajetórias de vida.

Por meio do discurso de vingança e de que eram obrigados a obliterar seus inimigos, os cangaceiros produziam um “escudo ético” (Ibid., p. 127)⁵² para legitimar socialmente sua inserção e permanência no cangaço, ao mesmo tempo em que conseguiam minimizar as consequências de seus crimes⁵³. Dessa forma, justificavam o estilo de vida que caracterizava o banditismo; estilo este que foi valorizado por Lampião, sob o argumento de que o cangaceirismo era um trabalho, uma profissão, e não apenas um meio de buscar vingança contra os rivais – em seu caso, José Saturnino⁵⁴. Por outro lado, aqueles que entravam no cangaço unicamente com o objetivo único de alcançar vingança, na maioria das vezes, acabavam abandonando o movimento após a conclusão de seu propósito, porque, de fato, não gostavam do estilo de vida oferecido pelo banditismo.

Concordando com Pernambuco de Mello, Luiz Bernardo Pericás (2015) afirma que a maioria dos cangaceiros carregavam o discurso da entrada no cangaço pelo pretexto da vendeta, mesmo que esse não fosse o real motivo que justificasse suas ações. O autor também pontua que as principais brigas entre as famílias não eram decorrentes da usurpação das terras, mas, como apontado por Barros (2007) e por Franco (1997), aconteciam por “motivos aparentemente fúteis” (PERICÁS, 2015, p. 37), desentendimentos que ofendiam a honra de alguma das partes e que levavam ao ato criminoso, uma vez que os sertanejos faziam “justiça” com as próprias mãos devido à carência de instituições reguladoras.

Pericás não esquece a importância das questões culturais do próprio sertão, que poderiam levar os jovens sertanejos ao cangaceirismo, pois as realizações dos cangaceiros eram propagadas por meio da tradição oral e de folhetos. Lampião brincava fingindo ser cangaceiro em sua infância, com outros garotos, imaginando que era cabra de Antônio Silvino e simulando ataques e defesas de seu bando. O cangaço possuía forte presença no imaginário social sertanejo, levando até os membros das elites

⁵² Segundo Mello (2013, p. 140), existem cangaços dentro do cangaço, formados por impulsos psicológicos que inserem e mantêm os sertanejos no movimento: “impulso que se revela, em sua exteriorização objetiva, através da preponderância em suas vidas de atividades voltadas para a satisfação de aspirações de vingança, ganhos materiais, notoriedade ou sobrevivência” (Ibid., p. 240).

⁵³ Em pesquisas orais e documentais, Luitgarde Barros (2018) concluiu que Lampião foi um exímio manipulador de sua própria imagem ao empregar o código da vendeta, sendo que repudiava a nomenclatura de “ladrão”, dizendo que só roubava por necessidade.

⁵⁴ Luitgarde Barros (2008 apud DANTAS, 2008) também corrobora a afirmação de Pernambuco de Mello (2013), salientando que Lampião utilizou dos códigos sertanejos de valentia e da obrigação de vingança para legitimar ações desonrosas ou injustas. A população pobre foi a que mais sofreu com os ataques do cangaceiro, enquanto os grupos a que servia ficavam mais ricos.

locais a vestirem seus filhos como cangaceiros para ocasiões de registros fotográficos (Ibid.).

A vendeta que levou inúmeros sertanejos para o cangaço continua viva, como afirma Jorge Mattar Villela, na cultura sertaneja de Pernambuco. Vingança é a “justiça”, praticada pelas próprias mãos, que entra em divergência com o Estado, que ao centralizar a execução das penalidades e atuar numa posição intermediária entre as partes em conflito, considera a vinhaça impropriedade, uma inadequação à cultura jurídica (VILLELA, 2018. p. 70). Os laços consanguíneos e simbólicos geram motivações que levam os sujeitos a cometerem tais crimes e, ao ganharem respaldo pelo código da honra, seus atos violentos passam a serem reconhecidos como conduta valente, tirando-lhes a vergonha de serem presos, pois:

“A vergonha da prisão, do julgamento e da eventual condenação é compensada (não por tolerância qualquer), mas pela galhardia de defender-se a si e sua família. A vingança de família é um modo de impedir a confiscação do emprego da justiça pela família. Normalmente, portanto, alega-se a injustiça como motivação para a vingança (Ibid., p. 72).

Nessas vendetas familiares, como já descrevemos anteriormente, a vingança não é destinada unicamente a um indivíduo, e toda a família daquele que cometeu o ato danoso é afetada. Dizem: “vão morrer todos, até as galinhas” (Ibid, p. 70). As ações são cometidas com a intenção de evitar o rótulo de “frouxo”, mas, ao mesmo tempo, é desonroso para as partes o cometimento de um assassinato covarde, isto é, a matança precisa ser legitimada por questões de honra, do contrário, aquele que matou e sua família podem acabar desmoralizados.

Villela aponta para o fato de que, corriqueiramente, os autores atribuem características retrospectivas para a vingança e afirma que se trata de um erro desconsiderar os cálculos realizados pelos agentes da vingança, pois o assassino escolhe a vítima que mais fará falta na família inimiga, o que faz levando em conta as questões econômicas, políticas e sociais que circundam seu meio. Essa agência do sertanejo leva o assassino a encontrar uma ordem de importância dos membros da outra família. Agindo “prospectivamente”, o sujeito elege a melhor forma de causar dano aos adversários, matando a liderança familiar ou outro membro que tenha grande prestígio social (Ibid., p. 74).

A lógica da honra trabalhada até aqui converge-se na linguagem sertaneja quando se entrecruza com uma religião que é armada e com uma violência marcada pelo sagrado. Nessa ótica, vale uma releitura dos movimentos de Canudos e Juazeiro do Norte.

Douglas Teixeira Monteiro (1997) pertence a esse conjunto de autores contemporâneos que analisa a população sertaneja a partir de sua própria cosmologia. Ao interpretar comparativamente os movimentos de Canudos e Juazeiro, ele os contextualiza com as reformas eclesiásticas, a chamada “romanização” do catolicismo brasileiro, que acentuaram a atuação da Igreja Católica no Nordeste a partir de 1860, ação que aproximou o clero às camadas mais baixas do povo sertanejo, reavivou a espiritualidade de leigos e do clero, além de reorganizar a burocrática do corpo eclesiástico.

O desdobramento dessa política eclesiástica ampliou o número de beatas e beatos no sertão, sujeitos privilegiados na pesquisa de Monteiro, pois foram os responsáveis pela disseminação do catolicismo popular que relacionava o milagre de Padre Cicero com elementos apocalípticos. Ao dar voz a esses sertanejos que, por conta da extrema certeza que mantiveram acerca de um novo recomeço na terra sagrada de Juazeiro, poderiam ter desencadeado um movimento messiânico de grandes proporções, o autor analisa o sistema cosmológico que motiva as ações dos fiéis de Padre Cicero. Todavia, o movimento milenarista foi acometido pelas lideranças da cidade, vinculadas às autoridades da Igreja e do governo, que mitigaram o movimento.

É a partir das experiências dos agentes sociais que Monteiro encontra as particularidades na configuração social de Canudos e confronta as ideias do “racismo científico”, que estigmatizou Antônio Conselheiro como “psicologicamente anormal”. O líder de Canudos não foi um demente, mas um homem condizente com o universo simbólico de sua época, constituindo-se, ao mesmo tempo, como “padre sacerdote” e “chefe de jagunços”, isto é, um líder que manipulava as categorias do binômio cangaço e “fanatismo” (MONTEIRO, 1997, p. 66).

A hipótese deste autor é a de que Canudos, inicialmente, não foi concebida pela maioria de seus moradores e pelo próprio Antônio Conselheiro como um Reino Milenarista. Esta argumentação se constrói a partir da estrutura organizacional da cidade, cujos membros não eram, em seu todo, desprovidos de posses, mas indivíduos possuidores de algum recurso material, que movimentavam a economia local com a

compra e venda de mercadorias, assemelhando Canudos a qualquer outra cidade do sertão. Além disso, frequentemente, ela recebia vigários das igrejas circundantes e sabe-se que, em determinado período, foram estabelecidas relações políticas com lideranças locais.

A visão de mundo de Conselheiro e de seus seguidores determinava as regras do Arraial. As relações sociais eram pautadas na concepção de justiça encontrada na coletânea de sermões *Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do Ministério da Anunciação*, conteúdo doutrinário semelhante às pregações realizadas pelos padres sertanejos, no qual era valorizada a “criação, elevação, pecado, pena, promessa, remissão e reconciliação” (MONTEIRO, 1997, p. 76), nada diferente daquilo que era ensinado nas catequeses e sem traços de milenários ou atos proféticos⁵⁵.

Estes elementos formam uma concepção de justiça baseada exclusivamente na vontade divina, tornando Canudos uma alternativa ao modelo comum de opressão presente no sertão. O que se buscava no Arraial era a coerência entre o sistema doutrinário presente no catolicismo popular e a realização de sua prática pelos canudenses. De todo modo, o milenarismo não foi o horizonte simbólico dominante de Canudos até a intensificação das afrontas contra o exército brasileiro, momento de angústia e sofrimento que pode ter generalizado a visão escatológica para todos os habitantes.

A análise de Monteiro representa um movimento nos estudos sobre a sociedade rural nordestina, auxiliando, junto com outros intelectuais, na interpretação da cultura sertaneja como um sistema de leitura do mundo, uma linguagem. Configurou-se, neste sentido, uma ruptura metodológica indissociável de suas terminologias, que extinguiu a palavra fanatismo e seu peso etnocêntrico das obras voltadas aos “movimentos sócio-religiosos”, termo escolhido por Cristina Pompa tanto em sua análise do movimento de Pau de Colher (POMPA, 1998), quanto em sua leitura dos códigos acionados no processo de contato entre a cosmologia ibérica e ameríndia a partir do século XVI. O resgate desses códigos permitiu a compreensão do universo simbólico sertanejo como “instrumento de leitura e de transformação do mundo” (POMPA, 2004, p. 71).

⁵⁵ Nesse ponto, o auto diverge da interpretação de Cristina Pompa, que afirma que os conteúdos proféticos e apocalípticos pautavam as pregações das “santas missões” capuchinhas dos séculos XIX e XX (POMPA, 2004, p. 86 ss.)

A autora analisa as práticas dos agentes religiosos imersos naquela que chama a “cultura do fim do mundo”, o sertão sempre à beira do advento do apocalipse e à espera do *eschaton*. Assim, os códigos religiosos utilizados pelos agentes – beatos, penitentes, romeiros - durante os rituais, são as categorias analíticas usadas pela autora para interpretar o sistema lógico que permite aos agentes existirem na história e transformá-la. Desse modo, o patrimônio simbólico que compõe a estrutura lógica do catolicismo rústico do sertão brasileiro - “devoções, festas, romarias e procissões” - (POMPA, 2004, p. 76) é ressignificado pelos movimentos sócio-religiosos, para oferecer um horizonte protetor – o sagrado - da ação de luta por uma vida melhor.

Foi a partir da contribuição dos pesquisadores aqui mencionados que construímos o repertório intelectual que pautou a pesquisa, em busca de uma interpretação mais próxima da realidade do sertão e da cultura sertaneja como linguagem que expressa esta realidade: uma outra chave de leitura a partir dos códigos sertanejos da religião e da honra, nos quais os fenômenos dos movimentos sócio-religiosos e do cangaço encontraram sua lógica e razão de ser.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, Coleção Biblioteca Básica brasileira, 1998 [1907].
- ANTONIL, André João **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Rio de Janeiro, 1939.
- ARAÚJO, Antônio Amaury Corrêa de. **Gente de Lampião: Dada e Corisco**. Traço Editora, 1982.
- BARROS FILHO, José. “Indo a Nina Rodrigues: as “premissas” de As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil, **Caderno Pós Ciências Sociais** - São Luís, v. 2, n. 4, 2005.
- BARROS, Luitgarde Oliveira C. “Antropologia da honra. Uma análise das guerras sertanejas”. **Revista de Ciências Sociais**. v.29 N. 1/2 Fortaleza 1998, pp. 160-168.
- _____. **Lampião e Nazarenos guerreando no sertão**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- _____. “Cangaço – Violência no sertão nordestino”. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v. 12, n. 22, jan./jun. 2018.
- BASTIDE, Roger. **Brasil terra de contrastes**. 6ª ed. São Paulo: Difel, 1975.
- BASTOS, Elide Rugai. “Região e nação: velhos e novos dilemas. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Agenda brasileira: tema de uma sociedade em mudança**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BOTELHO, André; CARVALHO, Lucas Correia. “A sociedade em movimento: dimensões da mudança na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. **Revista Sociedade e Estado**, v. 26, n. 2, mai./ago. 2011.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Ministério da Cultura-Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro – Senado Federal, 2019.
- CARDOSO, Fernando Henrique. “Livros que inventaram o Brasil”, **Novos Estudos Cebrap** Nº 37, novembro 1993 pp. 21-35.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: Um longo caminho**. Ed. Civilização Brasileira, 2008.

- _____. “Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual”. **DADOS**, Vol. 40 no. 2, Rio de Janeiro, 1997.
- CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). **Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades**. Natal: EDUFRN, 2011,
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro, Ediouro 199 [1954].
- CASTRO, Josué de. **Geografia da fome (o dilema brasileiro: pão ou aço)**. Rio de Janeiro: Ed. Antares, 1984 [1946].
- CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2 ed. Ed. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2001.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: UBU Editora, 2016 [1902].
- DARWIN, C. **Viagem de um naturalista ao redor do mundo**. São Paulo, Abril Cultural, 1971 [. 1871]
- _____. **A origem das espécies**. São Paulo, Ubu Editora, 2018.
- DE MARTINO, Ernesto “Crisis of presence and religious reintegration” [1956] Translated from the Italian by Tobia Farnetti and Charles Stewart. **HAU: Journal of Ethnographic Theory** 2 (2) 2012: 434–50.
- DE MARTINO, Ernesto **Scritti filosofici** (póstumo. R. Pástina org.) Bologna, il Mulino, 2005
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1977
- DIAS, Barros Aelson. “Sob o signo da honra e do capricho: a violência no sertão do sul do Piauí entre o final do séc. XIX e início do séc. XX”. **Contraponto: Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil**, UFPI. Teresina, v.3, n.1, agosto de 2014
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador vol. 1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 1996 [1939].
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**, ED. Civilização Brasileira, 1965.
- FADEL Filho, David Antonio. “Sobre a palavra Sertão: origens, significados, e usos no Brasil”. **Ciência Geográfica**, Bauru – Vol. XV: janeiro/dezembro 2011, pp. 84-87.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder : Formação do patronato político brasileiro**, volume 2. 3 edição revista. São Paulo, Editora Globo 1976.

- FIUZA, Denis Henrique. “A propaganda da Eugenia no Brasil: Renato Kehl e a implantação do racismo científico no Brasil a partir da obra “ Lições de Eugenia”. **Aedos**, Porto Alegre, v.8, n.19, p. 85-107, Dez. 2017.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo, Ed. UNESP, 1997.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Recife, Livraria José Olympio, 1980 (1ª. ed. 1933).
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do Falso**. São Paulo, Editora perspectiva.1986.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha**. São Paulo:, Companhia das Letras, 2009.
- _____. **No calor da Hora: A guerra de canudos nos jornais**. 4.ed. Recife: Ed. CEPE, 2019.
- GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista do nativo: a natureza do entendimento antropológico”, in **Saber Local. Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GUEIROS, Optato. **Lampeão: memórias de um oficial ex-comandante de forças volantes**. 4 ed. Salvador: Livraria Progresso, 1956.
- HOBBSAWM, E. J.. **Rebeldes Primitivos**. Rio e Janeiro, Ed. Zahar, 1970.
- LAHUERTA, Milton. “Intelectuais e resistência democrática: vida acadêmica, marxismo e política no Brasil”. **Cad. AEL**, v. 8, n. 14/15, 2001.
- LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1997.
- LIEDKE Filho, Enno D. “A sociologia no Brasil: história, teorias e desafios”. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n. 14, p. 376-437, jul./dez. 2005.
- LIMA, Ruy Cirne. **Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas**. Goiânia: EdUFG, 2002. [1ª edição, 1954]
- LIMA, Nei Clara. “Os crespos do sertão”. **O público e o privado** - Revista do PPG em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará – N 7 – Janeiro/Junho, 2006, pp.151-169.
- LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**. 2 edição. São Paulo: Ed. Hucitec, 2013.
- LINHARES, Maria Yedda. SILVA, Francisco Carlos Teixeira. **Terra prometida: Uma história da questão agrária no Brasil**. Ed. Campus, 1999.
- LINS, Wilson. **O Médio São Francisco: Uma sociedade de Pastores Guerreiros**. Companhia editora nacional, 1983.

- LOMBROSO, Cesare. **O homem delinquente** (Roque, S. J., Trad.). São Paulo Editora: Ícone, 2010[1876].
- MACHADO, Maria Christina Russi da Matta. “Aspectos do Fenômeno do Cangaço no Nordeste Brasileiro”. **Revista de História USP**, 1973 e 1974
- MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá. **O vazio: O sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII**. Dissertação de Mestrado em História – PUC. Rio de Janeiro, 1995.
- MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a Política no Brasil**. Petrópolis: Vozes,, 1981.
- MARTINS, José de Souza. Falecimento de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 03 jan. 2019. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/1134>. Acesso em: 06 nov. 2019.
- MASIERO, André Luís. “A Psicologia racial no Brasil (1918-1929)”. **Estudos de Psicologia**, vol. 10, n. 2, 2005, pp. 199-206.
- MELLO, Frederico Pernambucano. **Guerreiros do Sol - Violência e Banditismo No Nordeste do Brasil**. São Paulo, ED. Girafa, 2011 [1985].
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. “Das classificações por ciclos temáticos da narrativa popular em verso: uma querela inútil”. **Horizontes Antropológicos**, 5(12), 1999pp. 279-294.
- MEYER, Marlyse. **De Carlos Magno e outras Histórias. Cristãos e Mouros no Brasil**. Natal, Editora da UFRN, 1995.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, In **História da Civilização Brasileira**. Org. Boris Fausto. Ed. Bertrand Brasil Ltda, 1997.
- MONTENEGRO, Abelardo F. **Fanáticos e Cangaceiros**. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1973.
- MORAES, Antonio Carlos Robert de. “Bases da formação territorial do Brasil”. **Geografares**, Vitória, n:2, jun. 2001.
- ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. “Nina Rodrigues e A loucura epidêmica de Canudos”. **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**, III, 2, p. 139 -144. Jun 2000.
- OLIVEIRA, Max Silva. “O cangaço e a religiosidade de Lampião”. **Caos: Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, n. 0, dezembro de 1999.
- OLIVEIRA, Xavier de. **Beatos e Cangaceiros**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1920.
- PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil – Educação popular e Educação de Adultos**. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- PERICÁS, Luiz Bernardo. “Cangaço e Banditismo Social”. **Ruris**, v. 9, n. 2, set. 2015a.

- _____. **Os cangaceiros**: ensaio de interpretação histórica. São Paulo, Boitempo, 2015b.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)." In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 116-132.
- POMPA, Cristina "Raconter l'Indien. Quelques exemples dans la littérature brésilienne". **Littératures**, v. 77, 2017, pp. 79-100
- _____. **Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru, EDUSC, 2003.
- _____. "A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos sócio religiosos do Brasil "rústico". **Revista de Antropologia**, USP. São Paulo, v. 41, n. 1, 1998, pp. 177-211.
- _____. "Leituras do "fanatismo religioso" no sertão brasileiro". **Novos Estudos Cebrap**, n. 69, p. 71-88, jul. 2004.
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo. Colônia**. São Paulo, Brasiliense, 2006 [1942].
- PRIORE, Mary del. **Matar para não morrer: A morte de Euclides da Cunha e a noite sem fim de Dilermando de Assis**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2009.
- PUNTONI, Pedro A **guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil. 1650-1720**. São Paulo, Hucitec, 2002..
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **O Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo, Dominus Editora. 1965
- _____. **O mandonismo local na vida política brasileira**. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros , 1969 [1957].
- _____. **Os cangaceiros**. São Paulo, Duas Cidades, 1977.
- ROCHA, Gilmar. "Cultura Popular: do folclore ao Patrimônio". *Mediações* • v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009
- RODRIGUES, Raimundo Nina "A loucura epidêmica de Canudos: Antônio Conselheiro e os Jagunços". **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**, III, 2, Jun 2000 pp. 145-157.
- _____. **As coletividades anormais** (organização, prefácio e notas de Artur Ramos), Edições do Senado Federal, Brasília, 2006 [Rio de Janeiro, 1939]
- _____. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2011 [1894].

- _____. “Mestiçagem, degenerescência e crime”. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**. vol. 15, n. 4, Rio de Janeiro, out. /dez. 2008 [1899], pp.1151-1182.
- ROMERO, Silvio. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Rio de Janeiro, Typ Laemmert, 1880.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1986 [1956].
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Tradução e apresentação: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- SAMPAIO, Consuelo Novais. **Canudos: Cartas para o Barão**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SANTIAGO, Luís Carlos Mendes. **O mandonismo mágico no Sertão: Corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais (1856-1931)**, Dissertação (mestrado em história) Universidade Estadual de Montes Claros, maio de 2013.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**, Companhia das Letras, 2005
- _____. “Os Sertões de Euclides da Cunha: um livro vingador”. *Nexojornal (online)*, 01 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/colunistas/2019/%E2%80%98OsSert%C3%B5es%E2%80%99-de-Euclides-da-Cunha-um-livro-vingador>. Acessado em: 08 de outubro de 2019.
- SENA, Custódia Selma. “Uma narrativa mítica do sertão”, **Avá. Revista de antropologia**. no. 17, 2010, pp. 37-52.
- SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: Tensões sociais e criação cultural na primeira república**. Editora brasiliense, 1999.
- SHAKER, Arthur. **Pelo Espaço do Cangaceiro, Jurubeba**. São Paulo: Símbolo, 1979.
- SILVA, Antônio de Moraes. **Dicionário da Língua Portuguesa**, vol 1, ed. Empresa litteraria fluminense, biblioteca digital do Senado. 1890.
- SORJ, Bernardo. “Estratégias, Crises e Desafios das Ciências Sociais no Brasil”. In: Sérgio MICELI. (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Sumaré, 1995, v. 2, p. 309-341.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. “A eugenia brasileira e suas conexões internacionais: uma análise a partir das controvérsias entre Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto, 1920-1930” **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.23, supl., dez. 2016, p.93-110.
- STENGERS, Isabelle. **A nova Aliança**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1984.

- SUÁREZ, Mireya. Sertanejo: **Um personagem mítico**. Sociedade e Cultura, 1 (1), jan/jun. 1998, pp. 29-39.
- TAVARES, Eraldo Ribeiro. **Cangaceiros e Devotos: religiosidade no movimento do cangaço (Nordeste brasileiro, 1900 – 1940)**. 2013. 100f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Recife: UNICAP, 2013.
- URUGUAI, Visconde do. **Centralização e federalismo no Brasil: 1823-1866**. Ed. UFMG, 2008.
- VALLE, Lílían do. “Bases antropológicas da cidadania brasileira: sobre escola pública e cidadania na Primeira República.” **Rev. Bras. Educ.** [online]. 2002, n.19, pp.29-42.
- VILAÇA, Marcos e ALBUQUERQUE, Roberto. **Coronel, Coronéis**. Ed. Universidade de Brasília, 1978.
- VILAS BOAS, Glaucia. “Amizade e memória: Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roger Bastide. *Lua Nova*, São Paulo, n. 91, p. 53-75, jan./abr. 2014.
- VILELA, Jorge Mattar. **O povo em armas: Violência e política no sertão de Pernambuco**. Editora. Relume Dumara, 2004.
- _____. “Operação Anti-cangaço: as táticas e estratégias de combate ao banditismo de Virgulino Ferreira, Lampião”. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 25, 1999, pp. 93-117.
- _____. “Coragem e vergonha. Os mortos e a vingança no Sertão de Pernambuco”. **Campos**, v. 19, n. 2, 2018.
- ZILLY, Berthold. “Sertão e Nacionalidade: formação ética e civilizatória do Brasil segundo Euclides da Cunha”. **Estudos sociedade e agricultura**, v. 12, abril, 1999, pp. 5-45.

